

# توضيح العقائد

في

# علم التوحيد

تأليف

عبد الرحمن الجزيري

( الطبعة الثالثة )



الناشر مكتبة ومطبعة الإرشاد لصاحبها آمين الجزيرى
شارع أسعد حارة صائب نمرة ١٢ شبرا مصر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العـالمين ، والصلاة والسلام على خاتم النبيين ، سيدنا محمد ، وعلى آله وصحبه أجمعين .

وبعـــد ، فقد رأيت فى كتب الكلام دقة فى العبارة وخفاءً فى الأسلوب ، فنشطت إلى حلّ كثير من مشكلاتها التى يحتاج الطلاب إلى فهمها ، كى يظفروا بمعرفة قواعده على وجه صحيح لا اضطراب فيه ولا ارتبـاك ، ويقفوا على حقيقة أدلته على وجه يقينى لا شك فيه ولا ارتياب ، فإن كنت قد أحسنت العمل فى ذلك فإنمـا هو فضل من الله ومنّة ، وإلا فأنا عبد عاجز ضعيف لا حول لى ولا قوّة إلا بالله العلى القدير .

وهو مشتمل على مقدمة وثلاثة أبواب ، كما ستراه مفصلاً فيما يلى .

---

هذا ، وإننى أسأل الله تعـالى أن يجعل عهد حضرة صاحب الجلالة مولانا الملك الصالح ( **فاروق الأول** ) عهد سعادة وهناء وارتقـاء لجميع شعبه ، وأن يصون ذاته الـكريمة ، وأن يمده بروح من عنده ، إنه سميع الدعاء ؟

# مقـــدمة

## تشتمل على مباحث

## المبحث الاول

### تعريف علم الكلام

الباحثون فى علم التوحيد فريقان : فريق جعل موضوعه المعلوم ، أى مايتعلق به العلم مطلقاً ، سواء كان واجباً أو ممكناً أو ممتنعاً ، وفريق جعل موضوعه ذات الله وصفاته فقط .

فالفريق الأول : يحدّه بأنه علم يبحث فيه عن أحوال الواجب وأحوال الممكن من حيث المبدإ والمعاد ، فمثال الأول : البحث عن أن ذات الواجب تقتضى الوجود الذاتى ، فلا يتخلف وجودها عنها أزلاً وأبداً ، وأنها ليست مادية ولا مركبة ولا متعددة ولا محدودة ولا متحيزة فى مكان ولا تشبه ذات الحوادث والممكنات ، إلى آخر ماسيأتى بيانه .

ومثال الثانى : البحث عن أن الممكن جوهر وعرض ، وأنه مادى وأنه متغير وأنه يفنى ويعود ، الخ ماذكروه فى مباحث الأمور العامة ، على أن المقصود الأول عند هذا الفريق إنما هو العلم بواجب الوجود وصفاته وأفعاله ، أمّا البحث عن أحوال الممكن فهو وسيلة لذلك ، لأن البحث عنه من حيث مبدإ خلقه يتعلق به إثبات الصانع الذى رجح وجوده على عدمه بعد أن كانا مستويين ، والبحث عنه من حيث إعادته يتعلق به مسائل : البعث . والثواب . والعقاب ، وغير ذلك من الأمور

التى تدل على عظمة الله وسلطانه وصدق الرسل الذين جاءوا من عنده .

فالبحث فى أحوال الممكنات والنظر فى استمرارها يؤدى إلى معرفة صانعها ، واجب الوجود العليم القدير .

وأمّا الفريق الثانى فانه يحدّه بأنه العلم بالأحكام الشرعية الاعتقادية عن دليل قاطع سمعى ، وهذا الفريق يرى أن هذا العلم منحصر فيما تعبّدنا الله تعالى به وكلفنا اعتقاده ، مما ورد فى كتابه تعالى وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام من غير نظر فى أحوال العالم ، فهو ينكر منهج الفريق الأول ويعتبره مخاطرة ضارة وبدعة سيئة ، والحق أن كل شىء يتوسل به إلى معرفة الله سبحانه وتعالى ويتوقف عليه تمحيص الأدلة الشرعية والرد على المبطلين ، فان معرفته مطلوبة شرعاً ، بناءاً على قاعدة : مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، فتسميته "البحث فى الأدلة الكونية على الصانع القدير" بدعة غير صحيح ، خصوصاً أن الدّين الإسلامى قد حث على النظر والاستدلال ، وأطاق للعقول العنان فى البحث والتفكير فى دائرة واسعة الأطراف والنواحى ، وحثها على النظر فى كل ماجاء به بشرط أن لاتتمرد على آياته البينات ، وأن لاتجحد قواعده التى يرشد إليها العقل السليم والمنطق الصحيح ، كما ستعرفه قريباً ، ويسمى هذا العلم ـ على رأى الفريق الأول ـ علم الكلام ، أمّا الفريق الثانى فيسميه علم التوحيد ، وبديهى أنه بالمعنى الأول يشمل الأمرين جميعاً ، فهو أعم من الثانى .

وقد عرّفه بعضهم تعريفاً جامعاً للأمرين ، فقال : إنه العلم بالأحكام الشرعية الاعتقادية عن دليل قاطع عقلى أو سمعى أو وجدانى ، فقوله : عقلى يدخل به الفريق الأول ، وهم المتكلمون ، وقوله : أو سمعى يدخل به الفريق الثانى ، وهم المحدثون والفقهاء ، وقوله : أو وجدانى يدخل به الصوفية ، أمّا قوله : العلم بالأحكام الشرعية ، فانه يتعلق بشرحه أمور :

الأول : معنى الحكم لغة ، فمعناه فى اللغة القضاء ، يقال : حكم له وعليه بمعنى قضى ، ويطلق أيضاً على العلم والحكمة ، فالحكيم : العالم . وصاحب الحكمة ، ومعناه فى عرف

أهل العلوم العربية النسبة التامة الخبرية ، كما فى قولك : زيد قائم ، فان الحكم عندهم هو نسبة القيام لزيد .

الثانى : معنى الحكم عند المنطقيين ، وهو عبارة عن إدراك النسبة بطريق الإذعان ، وتوضيح مذهبهم أنهم يقولون : إن المركب الخبرى ، نحو : محمد جالس يسمى قضية ، وهذه القضية تشتمل على موضوع ، وهو محمد . ومحمول ، وهو جالس . ونسبة بينهما ، وهو تعلق الجلوس بمحمد وارتباطه به ، وهل هذه النسبة هى وقوع الجلوس فى حال الإثبات وعدم وقوعه فى حال النفى ، أو هى شىء آخر غير ذلك ؟ خلاف ، فبعضهم يقول : إنها غيره ، وأن الوقوع واللاوقوع نسبة أخرى تتصف بها النسبة الأولى ، فيقال : إن نسبة الجلوس لمحمد واقعة أو ليست بواقعة ، وبعضهم يقول : إنها عينه ، فليس هناك نسبة موجودة بين الموضوع والمحمول سوى الوقوع واللاوقوع ، فعلى الأول تكون أجزاء القضية أربعة : موضوع . ومحمول . ونسبة يرد عليها الإيجاب والسلب . ونسبة ثانية هى الإيجاب والسلب ، أو الوقوع واللاوقوع ، وتسمى النسبة الأولى كلامية . وذهنية ، فمن حيث فهمها من الكلام تسمى كلامية ، ومن حيث ارتسامها فى ذهن السامع بعد النطق بالجملة ، وارتسامها فى ذهن المتكلم قبل النطق بها تسمى ذهنية ، فالنسبة الكلامية . والنسبة الذهنية شىء واحد يختلفان بالاعتبار المتقدم ، أمّا النسبة الثانية ، وهى الوقوع واللاوقوع ، فانها تسمى النسبة الخارجية ، لحصولها فى ذاتها ، بقطع النظر عن دلالة الكلام ، لأنها حاصلة فى نفس الأمر خارج التعقل من الكلام ، فان الوقوع واللاوقوع لابدّ من واحد منهما فى نفس الأمر ، ويسمى الوقوع واللاوقوع حكما ، ولكن من حيث إدراكه على وجه الإذعان ، كما سيأتى بعد هذا ، أمّا على الثانى ، فان أجزاء القضية ثلاثة : الموضوع . والمحمول . والنسبة ، بمعنى الوقوع واللاوقوع ، وهذا هو الذى عليه المحققون ، ثم إن الوقوع واللاوقوع قد يتصور فى ذاته من حيث أنه تعلق بين الموضوع والمحمول ، بقطع النظر عن الواقع ونفس الأمر ، تعلق الثبوت والانتفاء ، ويسمى نسبة حكمية ، وقد يتصور باعتبار حصوله وعدم حصوله فى نفس الأمر ، وفى هذه الحالة لايخلو إمّا أن يكون

التصور على سبيل التردد ، وهو الشك . أو على سبيل الإذعان ، وهو الحكم ، فالنسبة بمعنى الوقوع واللاوقوع يتعلق بها ثلاثة إدراكات : الأول : إدراكها فى ذاتها ، بقطع النظر عن حصولها فى نفس الأمر ، وهذا الإدراك تصور حصول صورة الشىء فى النفس . الثانى : إدراكها باعتبار حصولها فى نفس الأمر ، على سبيل التردد ، وهذا الإدراك تصور أيضاً ، إلا أنه يحتمل النقيض ، بخلاف الأول . الثالث : إدراكها على سبيل الإذعان ، وهذا الإدراك تصديق ، وهو المسمى بالحكم ، فالذى يسمى الوقوع واللاوقوع حكما ، فانما يريد الوقوع واللاوقوع ، من حيث إدراكه على وجه الإذعان والتصديق ، كما تقدم ، فالحكم هو إدراك الوقوع على وجه الإذعان والتسليم ، سواء جرينا على القول الأول ، وهو أن هناك نسبة سوى الوقوع واللاوقوع . أو جرينا على القول الثانى ، من أنه ليس هناك سوى الوقوع واللاوقوع ، وسواء قلنا : إن أجزاء القضية ثلاثة أو أربعة .

الثالث : معنى الحكم فى اصطلاح الأصوليين ، وهو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين ، من حيث الطلب أو التخيير ، وهل المراد بالخطاب كلام الله النفسى القديم المتعلق بالطلب أزلاً ، على رأى الأشعرى القائل بقدم تعلق الكلام . أو المراد بالخطاب كلام الله الذى يتعلق بأفعال المكلفين عند وجودهم ، على رأى بعض الأشاعرة الذى يقول : إن تعلق الكلام حادث ، فلا يتعلق فى الأزل ، كما سيأتى بيانه موضحاً فى صفة الكلام . أو المراد بالحكم ماحكم به و بالخطاب ماخوطب به ، كوجوب الصلاة ؟، ثم إن الأحكام الشرعية عند الأصوليين تنقسم إلى أربعة أقسام ، إذ هى عبارة عما خاطب الله به عباده وطلبه منهم ، كما عرفت ، وطلب الله سبحانه إمّا أن يكون طلب فعل مع المنع عن الترك ، ويسمى إيجاباً ووجوباً ، لأنه إذا نسب إلى الله تعالى كان إيجاباً ، وإذا نسب إلى الفعل كان وجوباً ، فيقال ، أوجب الله كذا فوجب ، وذلك كالصلاة . والصيام . والزكاة . وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً ، ومن الواجبات برُّ الوالدين . وصلة الأرحام . والوفاء بالعهد . وإيفاء الكيل والميزان . والعدل ، وغير ذلك من الواجبات التى طلبها الله من عباده طلباً جازماً ونهاهم عن تركها ،

وإمّا أن يكون طلب ترك مع المنع عن الفعل، كالقتل. والسرقة. والزنا. واللواط. وشهادة الزور، وغير ذلك من الفواحش التى حرمها الله تعالى وطلب الكف عنها، ونهى عن فعلها نهياً جازماً، وإمّا أن يكون طلب فعل مع عدم المنع عن الترك، ويسمى ندباً، كالنوافل التى تؤدى عقب الصلاة المفروضة وقبلها، وإمّا أن يكون طلب ترك مع عدم النهى عن الفعل، ويسمى كراهة، وأمّا الإباحة فهى عدم طلب الفعل والترك، بمعنى أن الله تعالى لم يطلب من عباده فعلها ولا تركها، بل هم مخيرون فيها، كاللذات المباحة التى لا يترتب عليها ضرر أحد من خلق الله أو تقصير فى حقوق الله، ويرادف الواجب بهذا المعنى الفرض، إلا فى بعض أمور يسيرة ذكرت فى كتب الفقه.

الرابع: يصح أن يطلق العلم الخاص، كعلم التوحيد. وعلم النحو، وهكذا، على ثلاثة معان: أحدها: مسائله المبينة فيه. ثانيها: التصديق بتلك المسائل. ثالثها: الملكة الحاصلة من مزاولة تلك المسائل، والملكة هى الكيفية الراسخة فى النفس، فان لم تكن راسخة فانها تسمى حالاً، فمثال الأولى: الحياة. والإدراكات الراسخة. والجهالات المستحكمة. والآلام المزمنة، ومثال الثانية: الإدراكات التى تحصل أولاً قبل ثبوتها واستقرارها فى النفس، والآلام التى تعرض فى مبدإ أمرها قبل أن تزمن، وهكذا.

الخامس: يتضح مما تقدم أن للحكم معان ثلاثة، وهى: أوّلاً: النسبة الخبرية، وهو معنى عرفى. الثانى: إدراك تلك النسبة، وهو معنى منطقي. الثالث: خطاب الله، وهو معنى أصولى، وأن العلم يصح إطلاقه على ثلاثة معان: المسائل. والتصديق بها. والملكة، وعلى هذا البيان، فما معنى قولنا: العلم بالأحكام الشرعية، وما هو المعنى المراد من معانى العلم والحكم؟ والجواب: أن معنى قولنا: العلم بالأحكام الشرعية العلم المتعلق بها، ثم إذا أريد بالحكم المعنى الأول، وهو النسبة التامّة الخبرية، فانه يصح أن يراد من العلم أحد معانيه الثلاثة، فاذا أردت من العلم المسائل قلت: المسائل المتعلقة بالنسبة الخبرية، ومعلوم أن النسبة جزء من المسألة، فيكون من باب تعلق الجزء

بالكل ، وإذا أردت من العلم التصديق قلت : التصديق بالنسب الخبرية ، يعنى إدراكها على طريق الإذعان ، فيكون من باب تعلق العلم بالمعلوم ، وهو ظاهر ، وإذا أردت بالعلم الملكة قلت : الملكة المتعلقة بالنسبة ، وقد عرفت أن الملكة مسببة عن مزاولة المسائل ، والنسبة جزء من المسألة ، فتكون سبباً فى حصول الملكة ، فتعلق الملكة بها من باب تعلق المسبب بالسبب ، أمّا إذا أردنا من الحكم إدراك النسبة ، فانه يصح أن نريد من العلم المسائل . أو الملكة ، لأن المسائل متعلقة بالإدراك تعلق المعلوم بالعلم ، والملكة متعلقة بالإدراك تعلق المسبب بالسبب ، ويصح أن يراد بالعلم التصديق أيضاً ، ولكن بتكلف كثير ، وهو أن يراد بالعلم التصديق المطلق ، ويراد بالحكم التصديق الخاص ، أمّا الحكم بالمعنى الأصولى فان إرادته لاتصح فى هذا المقام ، لأن الغرض من أفعال المكلفين أعمال الجوارح ، لأنها هى التى يبحث عنها الأصولى ، وتعميم الأفعال بما يشمل فعل القلب ، تكلف غير مراد .

---

# المبحث الثانى

## فى أسماء هـــذا العلم

### وبيان أن الإسلام دين النظر والاستدلال

يسمى : علم الكلام . وعلم التوحيد والصفات . وعلم أصول الدِّين .

فأمّا تسميته بعلم الكلام ، فلأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه التى كثر فيها النزاع ، حتى أفضت إلى ضرب بعض الأئمة وسجنه .

وأمّا تسميته بعلم التوحيد والصفات ، فلأن البحث عن توحيد الله وصفاته ، كالقدرة . والإرادة ونحوهما من صفات المعانى ، من أشهر مباحثه أيضاً ، وذلك لأنه كما يبحث فى هذا العلم عن توحيد الله وصفاته ، فكذلك قد يبحث فيه عن أحوال الممكنات ، كالبحث عن الجواهر والأعراض ، كما تقدم ، وبديهى أن البحث عن

أحوال الممكنات في ذلك العلم أقل شهرة من البحث عن صفات الله وتوحيده ، وأيضاً فان البحث عن وحدة الإله وصفات المعاني أشهر من البحث عن باقي صفات السلوب .

وأما تسميته بعلم أصول الدين ، فلأن علم التوحيد يتوقف عليه ثبوت الصانع وكونه واجب الوجود قادراً مريداً عالماً مرسلاً للرسل مصدقا لها ، ومتى بلغت ذلك ثبت صدق ماجاءت به الرسل من كتاب وسنة .

فعلم الكلام أصل للكتاب والسنة اللذين هما أصل لأحكام الدين ، فان الأحكام الشرعية الفرعية مستنبطة من الكتاب والسنة .

لعلك تقول : إذا كان علم الكلام أصلاً للكتاب والسنة على الوجه الذي ذكر ، ومعلوم أن قواعد علم الكلام إذا لم تكن مطابقة للكتاب والسنة كانت فاسدة لايعول عليها ، فيكون الكتاب والسنة أصلان لعلم الكلام من هذه الجهة ، وقد قلت : إن علم الكلام أصل لهما فيكون كل منهما أصلاً لصاحبه متوقفاً عليه ، وذلك باطل ، والجواب : أن كلاً منهما أصل لصاحبه من جهتين مختلفتين ، وذلك لأن علم الكلام أصل من حيث إنه يتوقف عليه وجود الصانع الواجب . وإرسال الرسل ، وكتاب الله أصل من حيث إنه يكون بعد ذلك مرجعاً ، لايعتد بشيء ولا يعول عليه إلا إذا كان مطابقاً له ، وبيان ذلك أن العقائد الدينية تنقسم إلى قسمين : قسم يستقل العقل بإدراكه ، كوجود الصانع وعلمه وقدرته وإرادته . وقسم : لايستقل العقل بإدراكه ، بل لابد فيه من السماع من الرسل ، وهذا هو مايتعلق باليوم الآخر ، كالحشر وأحوال الجنة والنار وأحوال القيامة ، وكل من القسمين لايعتد به ولا يعول عليه إلا إذا طابق كتاب الله تعالى وقول رسوله الصحيح ، لأن العقل الإنساني مهما أوتي من صفاء وقوة وذكاء ، فانه عرضة على الدوام للخطإ ، فلا بد له من أن يستند إلى قوة معصومة من الخطإ في مثل هذا الموقف الذي ينبني عليه سعادته الخالدة أو شقاؤه الدائم ، وتلك القوة هي قوة الوحي الذي يأتي من قبل العليم الخبير الذي لاتخفى عليه خافية ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة من خردل ، فمتى استند العقل إلى هذه القوة سلم من الخطإ

وأمن من الزلل ، فعلم الكلام أصل للكتاب والسنة من حيث إنه يشتمل على إثبات الصانع وإرسال الرسول ، وبعد ذلك فان كل مااشتمل عليه لا يَعتدُّ به إلا إذا كان مطابقاً لما جاء به ذلك الرسول الصادق من عند الإلـه القادر ، فان للعقل قبل ذلك أن يفكر مايشاء وينظر ما أراد ، حتى إذا ثبت مجىء رسول من عند الله وجب أن يذعن لما جاء به ، فالكتاب والسنة أصل لعلم الكلام من هذه الجهة ، يرشدك إلى ذلك ماورد فى الصحيح من أن النبي صلى الله عليه وسلم لما أَخبر أنه أُسرى به فى ليلة واحدة من مكة إلى بيت المقدس ارتد بعض من آمن به ، ثم جاءوا أبا بكر وقالوا له : ماذا تقول فى صاحبك ، وقد كذب هذه الكذبة التى لا يسعها عقل ؟! فقال لهم أبو بكر : إنى أصدقه فى أبعد من ذلك ، أصدقه فى خبر السماء ، يريد أنه قد صدقه فى اتصاله بربه بواسطة الوحى الذى ينزل عليه من السماء ، ومتى صدقه فى ذلك فانه يجب أن يؤمن بكل ماجاء به ، وإن كان قد يعلو على فهمه ، وذلك لأنه قد آمن بأنه رسول من عند إلـه قادر لا يعجزه شىء فى الأرض ولا فى السماء ، على أن الدِّين الإسلامى قد وسع للعقول المجال فى النظر والاستدلال ، فحث على النظر فى الكائنات . والتفكير فى خلق الأرض والسموات . والتأمل فى ترتيب الموجودات ، ليستيقنوا بأنها مستندة إلى صانع قدير ، وممتدة الوجود والبقاء من لدن حكيم خبير ، ويتأكدوا من أن ماجاءهم به ذلك الرسول من تنزيه خالقهم ووحدانيته حق لاريب فيه ، ولم يرض لهم أن يقلدوا فى إيمانهم متى كانوا قادرين على النظر والاستدلال .

لعلك تقول : إذا كان العقل مقيداً بما فى كتاب الله وسنة رسوله الصحيحة ، فما فائدة النظر بعد ذلك ، وكيف يقول بعضهم : إن إيمان المقلد لا ينفع ، أليس هو فى هذه الحالة مقلداً لما فى الكتاب والسنة ؟ والجواب : أنك قد عرفت أنه بعد أن ثبت صدق رسالة النبى صلى الله عليه وسلم بالبراهين القاطعة والمعجزات الدائمة المتواترة أصبح من الضرورى الرجوع إلى كل ماجاء به ، فليس التقيد بما جاء به القرآن تقليداً ، وإنما هو إيمان بقضايا مبنية على أجلى البراهين وأوضحها وأقواها ، على أننا نكرر أيضاً أن كتاب الله هو الذى حث على النظر والاستدلال ، والآيات الواردة فى ذلك أكثر

من أن تحصى ، فالعقل يفكر ويتأمل ويرتب الأدلة والمقدمات بقدر مايستطيع ، وكتاب الله يشد أذره ويحفظه من الزيغ والضلال ، لأن العقول البشرية مهما أوتيت من ذكاء وصفاء فهى عرضة للخطإ والزلل بدون نزاع ، أمّا الرسل فهم متصلون بالإلٰه العليم الخبير الذى لاتخفى عليه خافية فى الأرض ولا فى السماء ، فلا يخطئون فيما يبلغونه عنه على أىّ حال ، كما ذكرنا آنفاً .

ومن ذلك تعلم أن الدِّين الإسلامى دِين صحيح لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، لأنه أطلق لعقول الناظرين العنان فى البحث والاستدلال ، وتحدّاهم فى كل ماجاء به من الأحكام ، وجادل المبطلين فى كل ما أوردوه من شبَه ، فبرهن على خطئهم بأوضح الأدلة وأصدق المقدمات ، ولم يأت بشىء يعارض العقول السليمة والنظر الصحيح ، ولم يكلف الناس أن يؤمنوا بالمحال الذى لاتقبله العقول ولا تدركه الأفهام ، عملاً بالقاعدة المعروفة عند بعض الأمم : "الدِّين فوق العقل" ، وما ذاك إلا لكونه حقاً لا يرهب نزغات المبطلين ، وقوة لاتخشى هجمات الضالين ، كيف لا وهو دِين القيِّمة الذى أطلق العقول من قيودها ، وسن للناس سبل النظر والتفكير ، وعلمهم معنى الاجتهاد فى المعقول والمنقول ؟! فمحال أن يعتريه وَجل من مقارعة البراهين ، ومحال أن يطرقه وَهنٌ فى أىّ ناحية من نواحيه ، ومحال أن يدركه الخطأ فى أىّ قضية من قضاياه ، بل قضاياه حارسة للعقل من الضلال ، وحافظته من الخطإ والزلل ، ومرجعه عند الحيرة والاضطراب ، فمن استمسك به فقد استمسك بالعروة الوثقى لاانفصام لها ، ومن حاد عنه فقد خسر خسراناً مبيناً .

---

# المبحث الثالث

## فى ترجمة أئمة علماء الكلام

ستعرف مما يأتى أن معظم الخلاف الواقع فى مسائل ذلك العلم قائم بين ثلاث فرق، وهم: الأشاعرة. والمعتزلة. والماتريدية، غير أن الخلاف بين الأشاعرة. والماتريدية ليس واسع الشقة، وكِلا الفريقين لايطعن فى دِين صاحبه وفضله، أمّا الخلاف بين الأشاعرة. والمعتزلة فانه شديد، والنضال بينهم مصحوب بكثير من الحرج وضيق الصدر، فلا يكاد أحدهم ينزل مع صاحبه فى ميدان الجدل حتى يرميه بالجهالة أو الزندقة، على أن هذا قد يكون موضع ضعف فى الجهاد العلمى والكشف عن الحقائق الفكرية، فانه مادام وجهة نظر المتنازعين تنزيه الله تعالى وتأييد رسله، وحمل قضايا الدّين على وجه ينطبق على العقل والشرع، فليس من الحسن فى آداب المناظرة أن ينال أحدهما من صاحبه وأن يؤذيه فى كرامته ودينه، ولكننى أعتقد أن سبب ذلك هو شدة الحرص على قضايا الدِّين، والخوف عليها من أن تمسها يد التبديل، فلا زلت ألتمس لكل واحد معذرة فيما يشوب نضاله من حِدّة، ولا زلت أعتقد أن كل مناضل عن دين الله بقلب خالص مأجور سواء أصاب أم أخطأ، إن شاء الله تعالى.

وبعد، فلنتكلم فى المقصود من الترجمة، فأمّا الأشاعرة فهم أتباع الأستاذ الجليل إمام أهل السنة، أبى الحسن الأشعرى رضى الله عنه، واسمه علىّ بن إسماعيل، وجده الأعلى عبد الله أبو موسى الأشعرى، صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبين أبى الحسن الأشعرى وجده أبى موسى أربعة آباء، ولد سنة ستين ومائتين ـ على الأشهر ـ بالبصرة، ودخل بغداد فأخذ الحديث عن الساجى، أحد أئمة الحديث، وأخذ علم الكلام عن أبى علىّ الجبائى، شيخ المعتزلة، ثم فارقه ورجع عن الاعتزال، فصعد المنبر يوم الجمعة ونادى بأعلى صوته: من عرفنى فقد عرفنى، ومن لم يعرفنى أنا فلان ابن فلان، كنت أقول بخلق القرآن. وأن الله لايُرى فى الآخرة بالأبصار. وأن العباد

يخلقون أفعالهم ، وها أنا ذا تائب من الاعتزال ، ثم صنف بعد رجوعه عن الاعتزال "الموجز" ، وهو فى ثلاثة مجلدات ، رَدَّ به على الجهمية . والمعتزلة . ومقالات الإسلاميين ، "والإبانة" ، وأخصّ أصحاب الأشعرى الذين أخذوا عنه أربعة : ابن مجاهد الطائى . وأبو الحسن الباهلى . وبندار بن الحسن الصوفى . وابن مهدى الطبرى ، والباهلى شيخ الأستاذ ابن أبى إسحاق الاسفراينى . وأبى بكر بن فورك . وابن مجاهد ، هو شيخ أبى بكر الباقلانى . كان الأستاذ أبو الحسن شافعى المذهب - على الصحيح - تفقه على أبى إسحاق المروزى ، ونقل بعضهم أنه كان مالكى المذهب ، ويظهر أنه كان يفتى فى الفروع على المذهبين ، فاختلف المؤرخون فى مذهبه لهذا ، وقد أجمع المؤرخون على أنه كان عالماً جليلاً وإماماً كبيراً ، متمسكاً بدينه كل التمسك ، لا يفتر عن عبادة الله وطاعته ، وقد توفى سنة أربع وعشرين وثلاثمائة ، - على الأشهر - ، رضى الله عنه وأرضاه .

وأمّا الماتريدية فهم منسوبون إلى الإمام أبى منصور الماتريدى ، واسمه : محمد بن محمد بن محمود ، وماتريد : اسم بلدة ، وهى محلة بسمرقند ، ويقال لها : ماتريت " بالتاء المثناة " بدل الدال ، وهو حنفى المذهب ، وكان إماماً جليلاً ، وله مصنفات : منها كتاب التوحيد . وكتاب المقالات . وكتاب ردّ أوائل الأدلة . وكتاب تأويلات القرآن ، توفى سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة ، بعد وفاة أبى الحسن الأشعرى بقليل .

ولم يكن الماتريدى من أتباع الأشعرى ، لأن الماتريدى هو مفصّل مذهب الحنفية ، وأبو حنيفة وأصحابه قد أظهروا مذهب أهل السنة قبل أبى الحسن الأشعرى ، ومن قبل الأشعرى أيضاً أبو محمد عبد الله بن سعيد القطان ، فانه أظهر مذهب أهل السنة ، وقد خالف الحنفية فى بضع مسائل .

وأمّا المعتزلة فرئيسهم واصل بن عطاء ، اعتزل مجلس أبى الحسن البصرى رحمه الله ، وجعل يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ، فقال الحسن : قد اعتزل عنا واصل ، فسموا المعتزلة ، وهم قد سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد ، وقد كانت لهم دولة فى أوائل المائة الثالثة ، ساعدهم بعض الخلفاء فيها ، فشاع مذهبهم ، ولكنهم قد وجدوا مقاومة عنيفة من الأشاعرة . والماتريدية ، فغلبوا على أمرهم .

# المبحث الرابع

## فى أحكام الواجب . والممكن . والممتنع

الواجب عند المتكلمين يطلق على معنيين : أحدهما : مايلزم المكلف اعتقاده من معرفة الله سبحانه ، وتنزيهه عن كل مالا يليق به ، بحيث لو اعتقد سوى ذلك يكون مرتداً عن دين الإسلام ، وليس هذا المعنى هو المراد عند الأصوليين والفقهاء ، لأن الأصولى إنما يبحث عن الواجب من حيث كونه متعلقاً بعمل المكلف ، لأن موضوع الفقه هو عمل المكلف ، فالفقيه يبحث عن عوارض عمل المكلف الذاتية ونحوها ، فيقول : الصلاة واجبة أو مندوبة . الزكاة واجبة ، وهكذا ، أمّا المتكلم فانه يبحث عن الواجب من حيث كونه متعلقاً بالاعتقاد ، فيقول : معرفة الله واجبة ، بمعنى أن اعتقاد ذلك أمر لازم ، من اعتقد خلافه فقد ارتد ، فالمتكلم يبحث عن الأحوال الذاتية للمعلوم ، وهو الواجب أو الممكن أو الممتنع من حيث اعتقادها .

وحاصل الفرق أن الواجب عند الأصوليين يتعلق بعمل المكلف ، وعند المتكلمين يتعلق باعتقاده ، وقد يذكر الفقهاء الواجب المتعلق بالاعتقاد ، فيقولون مثلاً : إن فرضية الصلاة يجب اعتقادها ، فمن ينكرها يكفر ، ولكن هذا نادر غير مقصود لهم بالبحث . ثانيهما : يطلقون الواجب على مايقابل الممكن والممتنع ، وذلك لأنهم يقسمون المعلوم ، أى مايتعلق به العلم إلى واجب . وممكن . ومستحيل ، والمعلوم هو موضوع علم التوحيد ، كما عرفت ، لأنه يبحث فى علم التوحيد عن الصفات الذاتية ونحوها للواجب ، أو الأعراض الذاتية للممكن والممتنع ، وهل الواجب . والممكن . والممتنع بديهية التصور فلا تحتاج إلى تعريف يبيّن ماهيتها أو لا ؟ والجواب : أنها ضرورية التصور ، لأن كل عاقل يدرك بالبداهة أن الإنسان يجب كونه حيواناً ناطقاً ، فلا ينفك عنه ذلك ، ويمتنع كونه حجراً ، ويمكن كونه كاتباً ، فمعنى الواجب . والممكن والممتنع موجود فى نفسه بدون تعريف وبيان ، ومثلها فى ذلك ماashتقت منه ،

وهو الوجوب والإمكان والامتناع ، وقد عرَّفها بعضهم فقال : إن الواجب مايمتنع عند العقل عدمه . أو مالا يمكن عدمه ، والممتنع مايجب عند العقل عدمه . أو مالا يمكن وجوده ، والممكن مالا يمتنع وجوده ولا عدمه أو مالا يمكن وجوده ولاعدمه ، وقد اعترض تعريفها بهذا ، بأن فيه دوراً ظاهراً ، لأن كل واحد منها قد أخذ فى تعريف الآخر ، فتعريف الواجب أخذ فيه الممكن أو الممتنع ، ومعلوم أن المعرف وهو الواجب متوقف على تعريفه المأخوذ فيه الممكن أو الممتنع ، وقد عرف الممكن بما لايجب وجوده ولا عدمه ، أو مالا يمتنع ذلك ، فأخذ الواجب فى تعريف الممكن ، فتوقف الممكن على الواجب ، والواجب على الممكن ، وذلك دور ظاهر ، وهكذا فى تعريف كل واحد منها مع الآخر ، وقد أجيب عن هذا : بأن هذه التعريفات ليست حقيقية ، بل هى تعريفات لفظية الغرض منها الضبط والتقريب لابيان الحقيقة والماهية ، وهذه لايضر فيها الدور ، كما هو مبين فى محله ، ويقاس على تعريفها بذلك تعريف مااشتقت منه ، فيقال : الوجوب امتناع العدم . أو لاإمكان العدم ، والامتناع هو وجوب العدم . أو لاإمكان الوجود ، والإمكان هو لاوجوب الوجود والعدم . أو هو لا امتناع الوجود والعدم ، وقد عرف بعضهم الواجب بما كان وجوده من مقتضى ذاته ، والممكن مالا تقتضى ذاته وجوداً ولا عدماً ، والممتنع مااقتضت ذاته العدم ، وهذا التعريف ببعض خواص الواجب والممكن والممتنع ، لأن لكل واحد من الثلاثة خواص يمتاز بها عن غيره .

## خواص الواجب

فالواجب يمتاز بثلاثة أمور : أحدها : كون ذاته تقتضى الوجود وما كان من مقتضى الذات فلا يتخلف عنها ألبتة . ثانيها : استغناء ذاته عن الغير ، ويعبر عن الاستغناء بعدم الاحتياج . ثالثها : وجوده الخاص ، وهو عين ذاته بدون احتياج إلى شىء آخر ، فذات الواجب ممتازة وحدها عن جميع ماعداها .

ومن هذا يتضح لك أن تعريف الواجب بما اقتضت ذاته الوجود تعريف له بخاصة من خواصه المذكورة ، وقد يطلق الوجوب على الواجب باعتبار هذه الخواص ،

ومعنى هذا أن الوجوب غير الواجب طبعاً ، فان الواجب هو الذات ، والوجوب ليس صفة للواجب ، بل هو صفة لنسبة الوجود له ، فيقال : نسبة الوجود للواجب واجبة ، فاذا وصفت الله بالوجوب ، وقلت : الله وجوب مثلاً ، كان الحمل باطلاً ، إلا إذا أردت من الوجوب معنى من المعانى الثلاثة ، فتقول : الله ذو وجوب ، أى ذو كون ذاته تقتضى الوجود ، أى ذو استغناء فى وجوده عن الغير . أو ذو كون ذاته بحيث تمتاز عن غيرها ، وعلى كل فإطلاق الوجوب على ذات الواجب مجاز من باب إطلاق اللازم على الملزوم ، لأن الوجوب يصح حمله على أحد المعانى الثلاثة ، وكل واحد منها لازم لذات الواجب.

وإذ قد عرفت أن الوجوب يصح إطلاقه على هذه المعانى الثلاثة ، يسهل عليك إدراك الخلاف فى كونه وجودياً أو عدمياً ، زائداً على الذات أو عين الذات ، فمن قال : إنه عدمى نظر إلى المعنى الثانى ، وهو أن الوجوب عدم الاحتياج ، فالعدم جزء من مفهومه ، ومن قال : إنه عين الذات نظر إلى المعنى الثالث ، وهو أن الوجوب كون الذات تمتاز بنفسها عما عداها بدون زيادة معنى آخر عليها ، فالخلاف بالنظر لهذين المعنيين ، وإنما يتصور كون الخلاف حقيقياً بالنظر للمعنى الأول ، وهو كون الذات تقتضى الوجود ، فمنهم من يقول : إن هذا المعنى وجودى زائد على الذات ، ومنهم من يقول : إنه أمر اعتبارى ليس زائداً على الذات ، وقد استدل من يقول : إنه عين الذات ، وليس أمراً زائداً عليها ، بأنه لو كان الوجوب أمراً زائداً على الذات له وجود فى الخارج ، لكان دائراً بين أمرين لاثالث لهما ، وهو إمّا أن يكون ممكناً أو واجباً ، لأن الموجودات الخارجية لاتخرج عن هذين الأمرين : لاجائز أن يكون الوجوب ممكناً ، لأن الوجوب هو الذى صار به الواجب واجباً ، فاذا كان ممكناً يكون الواجب ممكناً من باب أولى ، والمفروض أنه واجب ، وهذا تناقض . ولا جائز أن يكون واجباً ، لأنه لوكان واجباً لكان لنسبة وجوده وجوب أيضاً ، والوجوب الثانى واجب أيضاً ، وهكذا ، فيلزم التسلسل الممنوع ، ومتى بطل كونه واجباً . أو ممكناً بطل كونه موجوداً فى الخارج ، وثبت أنه مفهوم اعتبارى ليس

زائداً على ذات الواجب ، وهو المطلوب ، وقد ردّ هذا الدليل باختيار الشق الثانى ، وهو : أن الوجوب أمر وجودىّ واجب ، ولكن لا يلزم من كونه هو وجودياً أن يكون وجوبه المتصف به وجودياً ، وهذا معنى قولهم : وجوب الوجوب عين الوجوب ، ومحصّله أن وجوب الذات زائد عليها ، ولكن وجوب ذلك الوجوب عين الوجوب .

وقد استدل بعضهم على أن الوجوب ليس زائداً على ذات الواجب بأنه لو كان وجودياً زائداً فلا يخلو إمّا أن يكون جزءاً من ماهية الواجب أو عارضاً لها قائماً بها ، لاجائز أن يكون جزءاً من ماهية الواجب ، لأن الواجب لذاته لايصح أن يكون مركباً من أجزاء يمتاز كل جزء منها عن الآخر ، لافى الخارج ولا فى الذهن ، لأنه لو جاز أن يكون الواجب مركباً لاحتاج المجموع من حيث هو مجموع إلى كل جزء من الأجزاء ، لأن كل مركب هيئة غير أجزائها بالضرورة ، والواجب لذاته لايحتاج إلى شىءٍ مّا ، فان قلت : إن ذاته عين أجزائه ، فليس محتاجا إلى أمر خارج عنه ، قلنا : المركب من حيث هو مركب غير كل جزءٍ من أجزائه حتما ، فالمركب محتاج لكل جزءٍ من أجزائه ، وذلك ينافى الوجوب الذاتى ضرورة تقدم العلة على معلولها عقلاً ، لأنه مستفيد الوجود منها ، وإن كان كل منهما مرتبطاً بصاحبه فى الوجود الخارجى ، فلا يعقل أن توجد العلة الآن وحدها ، ثم يوجد معلولها بعدها بلحظة ، لأن المعلول لو انفك عن علته طرفة عين لم تكن علة تامة له ، وإن شئت مثلاً يوضح لك ذلك فانظر إلى إصبع متحركة بها خاتم ، فانك فى هذه الحالة تجزم بأن حركة الإصبع . وحركة الخاتم مقترنان فى الوجود الخارجى ، وتجزم إلى جانب هذا بأن حركة الإصبع متقدمة على حركة الخاتم بحسب ذاتها ، لأنه لولا حركة الإصبع ماجاءت حركة الخاتم ، على أن هذا المثال تقريبى ، لأن حركة الإصبع ليست علة تامة لحركة الخاتم ، بل الحركتان معاً مسببتان عن المتحرك الذى أوجد الحركة من إنسان . أو حيوان ، ومن هنا نشأت فكرة العالم قديم عند الفلاسفة ، فانهم يعنون بذلك أن العالم ممكن فى ذاته قديم لغيره . أو واجب لغيره ، ومعنى كونه قديماً لغيره أو واجباً لغيره أنه غير مسبوق بالزمان ، لأن الواجب والقديم لذاته علة فيه ،

وقد عرفت أن العلة لاتنفك عن المعلول ، فلا يمكن أن يتخلل بينهما زمان ، فالفلاسفة يقولون : إن الله تعالى واجب الوجود ، لذاته علة حقيقية تامة للعالم أجمع ، فهو مصدر وجود العالم والكل ممتدٌّ منه إلا أن بعض العالم معلول له مباشرة ، فلا ينفك عنه أصلاً ، كالعقول والمجردات ، وهذا هو الذى يقولون عنه : إنه ممكن فى ذاته قديم لغيره ، وبعضه حادث مسبوق بالزمان ، كالصور الشخصية ونحوها ، وبيان مذهبهم أنهم يقولون : إن العالم ينقسم إلى قسمين : مادى ، وهو السموات وما فيها ، والأرض وما عليها . ومجرد عن المواد ، وهو العقول العشرة والنفوس الناطقة ، فأمّا القديم من المواد ، فهى : الهيولىّ . والصورة النوعية للمادة . ومواد السموات وصورها وأشكالها ، وسنجمل لك القول عن هذا فيما يلى : —

أولاً : العقول العشرة ، زعموا أن تنزيه الإلـه يقتضى أن يكون واحداً من جميع الجهات ، فلا يصح أن يتعدد تعدداً حقيقياً ولا تعدداً لفظياً ، لأن مقام الألوهية يستلزم هذه الوحدة ، وبنوا على هذه القاعدة أن الإلـه الواحد من جميع جهاته لايصدر عنه إلا واحد بطريق التعليل ، إذ لو صدر عنه اثنان لتعدد تعدداً لفظياً ، فيكون بالنسبة لصدور أحدهما غيره بالنسبة لصدور الثانى ، وهذا الواحد يسمونه بالعقل الأول ، ويقولون : إنه مجرد عن المادة ، وهذا العقل له جهتان : جهة قدم من حيث إن القديم علة له ، لِما علمت من أن العلة مقترنة بالمعلول فى الوجود ، فليس بينه وبينها زمان . وجهة إمكان من حيث إنه مستفيد الوجود من الإلـه ، ومحتاج إليه ، لأن وجود المعلول ممتدٌّ من وجود علته ، فصدر عنه من جهة القدم العقل الثانى ، وصدر عنه من جهة الإمكان الفلك الأول ، ويسمونه فلك الأفلاك ، وصدر عن العقل الثانى عقل ثالث . وفلك ثان ، وهكذا حتى تكاملت العقول عشرة . والأفلاك تسعة ، ويسمون العقل العاشر بالمبدإ الفياض ، لأنه الذى يفيض الوجود على العالم السفلى ، والحق أن قول الفلاسفة هذا لادليل عليه ولا ضرورة له ، بل هو باطل بطلاناً واضحاً فى ترتيب العقول العشرة ، لأن الأصل الذى بنوا عليه رأيهم هذا يترتب عليه محال ، وهو أنه لايصح أن يوصف الإلـه بصفات لاحقيقية ولا سلبية ،

لأنه يتعدد تعدداً لفظياً باعتبار تلك الصفات ، وهم وإن قالوا : إن الله لا يتصف بصفات حقيقية ، ولكنهم لا يسعهم إنكار اتصافه بالصفات السلبية من كونه واحداً لاشريك له ، مجرداً عن المادة ، فلا جسم له . ولا يتحيز فى مكان ، الخ . على أن بعضهم قال بوصف الإلـه بالصفات الحقيقية ، وأيضاً لماذا انتهت العقول عند العاشر ، ولماذا لم يصدر عنه غيره مادام هو مثلها له جهتان ، وما دام صالحاً كغيره ، لأنه يكون علة لعقل آخر ، فهل سلبت عنه العلية ، وما سبب ذلك . أو هى باقية وتخلف المعلول عنها ؟ فهذا كلام لا ينبغى الالتفات إليه .

وقد استدل بعض الفلاسفة على أن الله علة فى وجود العالم ، بأن الإلـه معناه الغالب بالفعل ، لأنه لا يصح أن يكون غالباً بالقوة ، فانه نقص فى حقه تعالى ، والغالب بالفعل يقتضى مغلوباً بالفعل ، فيجب أن لا ينفك العالم عن الإلـه لحظة واحدة ، لأنه فى هذه اللحظة يكون الإلـه معطلاً ، وذلك يستلزم أن يكون العالم صادراً عنه بطريق التعليل ، على الوجه الذى ذكر فى العقول ، ولا ريب فى أن قولهم هذا يستلزم عكس المطلوب ، لأن سلب الاختيار عن الإلـه والحكم بأن العالم صدر عنه بطريق التعليل نقص ظاهر تأباه العقول السليمة ، وكيف يستقيم القول بأن مقام الألوهية المطلقة يستدعى الغلبة المطلقة ، مع القول بأن العالم صدر عنه بطريق القهر الذى يستدعى كونه مغلوباً ، لعلك تقول : إن الفلاسفة لا ينفون عن الله المشيئة والاختيار ، فهم متفقون مع المليين فى أنه تعالى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، وإنما يقولون : إن مشيئة الفعل لازمة لذاته كلزوم العلم والقدرة وسائر الصفات الكمالية ، ومن ذلك إيجاد العالم ، لأنه كمال لا يصح الانفكاك عنه ، ولزومه بسبب كونه كمالاً لا ينافى وصف الله تعالى بالاختيار ، ألا ترى أن من يريد أن يغمز عينه بإبرة فانه يغمضها قهراً بسبب الخوف من الضرر ؟ ولكن هذا الغمض صادر باختياره ، فلا منافاة بين كون الشىء لا يتخلف لسبب من الأسباب وبين الاختيار .

والجواب : أن هذا لا يفيد إلا أنه متصف بالاختيار فى اللفظ فقط ، أمّا فى المعنى فهو مكره على الإيجاد بدون نزاع ، وتنزيه الإلـه يستدعى أنه مختار فى اللفظ وفى

المعنى ، على أن الفلاسفة يقولون : إن معنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، إن عَلِم فعل وإن لم يعلم لم يفعل ، فهم يفسرون المشيئة بمعنى العلم ، ويقولون : إن العلم لازم لذاته بطريق الإيجاب ، فالفعل لازم لذاته أيضاً ، أمّا المتكلمون فانهم يقولون : إن المشيئة بمعنى القصد والاختيار ، فمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل عندهم إن قصد فعل وإن لم يقصد لم يفعل ، وتعلق القصد بالفعل والترك ليس لازماً ، فلا شيء من الفعل والترك لازم لذاته ، فمحل النزاع هو وصف الإلـٰه بالقصد والاختيار لفظاً ومعنى ، فالفلاسفة يسلبون ذلك عنه ويعدون مايترتب عليه كمالاً ، والمليُّون يثبتون اتصافه تعالى به ، بقطع النظر عن تخلف الفعل عنه ، والحق ظاهر مع المتكلمين ، لأن سلب الاختيار عن الإلـٰه لايرضى به أيّ عقل سليم ، كما علمت ، ومتى ثبت الاختيار بطل الحكم بأن العالم صدر عنه بطريق التعليل ، أمّا قول الفلاسفة : إن العالم كمال لايصح الانفكاك عنه ، لأنه لو انفك عن الإلـٰه يكون عاطلاً ، فانه فضلاً عما فيه من نفي الاختيار عن الإلـٰه ، كما تقدم ، فانه غفلة عن مقام الألوهية ، لأن الإلـٰه كامل في ذاته من جميع الجهات ، بقطع النظر عن إيجاد العالم وإعدامه ، بل الكمال بالنسبة له تعالى أن يوجد العالم متى شاء ، ويعدمه متى أراد ، من غير أن يفيده وجود ذلك العالم كمالاً ، وعدمه نقصاً ، فهو سبحانه غني عن العالمين بكل معاني الكلمة ، أمّا صدور العالم عنه بطريق الإجبار فهو نقص يستلزم الحدوث .

لعلك تقول أيضاً : إن القصد والاختيار تارة يكون كاملاً ، وهو قصد الله تعالى ، وتارة يكون ناقصاً ، وهو قصد الحادث ، فأمّا القصد الكامل فانه لايلزم فيه سبق المقصود بالعدم ، بل متى وجد القصد وجد المقصود مقارناً له ، لأنه لايحتاج بعد القصد إلى مباشرة آلات وأسباب يعمل بها ، فيتأخر المقصود عنه ، بخلاف قصد الحادث ، فانه يقصد فعل شيءٍ ثم يباشر أسبابه التي يعمل بها ، فلا بدّ أن يسبق مقصوده زمن ، وبناءاً على هذا فانه يصح وصف الله بالقصد والاختيار حقيقة ، مع قدم العالم بالزمان ، لأن العالم يكون مقارناً للقصد في الوجود الخارجي بدون أن يسبقه عدم ، فالقصد متقدم على المقصود بالذات لا بالزمان ، كتقدم الإيجاد على الوجود ، فان الإيجاد

متقدم على الوجود تقدماً ذاتياً ، غير مسبوق بزمن ، وإلا لزم أن يكون للإيجاد إيجاد آخر ، ويتسلسل ، كما سيأتى .

وملخص القول فى ذلك ، أن اتصاف الإلـه بالقصد والاختيار لاينافى القول بقدم العالم بالزمان ، لأن القصد الكامل لايلزم أن يكون بينه وبين مايتعلق به زمان ، فيكون مقدماً عليه بالذات ، ويكونان متقارنين فى الوجود الخارجى ، وأمّا القصد الناقص فان أثره لابدّ أن يكون حادثاً ، لأنه لايلزم من وجوده وجود المقصود ، بل لابدّ من مباشرة آلات وأسباب لإيجاده بها .

والجواب : أنك قد علمت أن الفلاسفة يفسرون المشيئة والاختيار بالعلم ، ويقولون : إن العلم لازم لاينفك عن الذات ، ويجعلون ذات الإلـه علة للعالم لم يتقدمها قصد ولا اختيار ، فهم يسلبون عن الله القصد والاختيار ، وهذا هو النقص الظاهر ، وإلا فمتى ثبت القصد والاختيار فلا شىء من العالم مقارن لذاته فى الوجود ، إذ القصد ليس ملازماً لذاته لاينفك عنها ، وإلا كان مكرَهاً فى قصده ، وتعود المسألة ، ومتى كان القصد منفكاً عنه فسواء قارنه المقصود أو وجد بعده ، فان القدم الزمانى ينتفى بالمعنى الذى قاله الفلاسفة ، لأننا إذا فرضنا أن متعلق القصد وجد مقارناً له ، فانه لايثبت قدمه إلا إذا كان القصد قديماً لاينفك عن الإلـه ، وهذا هو الإيجاب الذى فررنا منه .

ثانياً : قالوا : إن النفوس الناطقة ، والمراد بها "الأرواح المفارقة للأبدان" قديمة بالنوع ، ومعنى كونها قديمة بالنوع أنه ليس لأفرادها نهاية فى جانب الماضى ، بل كل فرد من أفرادها مسبوق بغيره ، وهكذا إلى مالا نهاية ، أمّا نفس الأفراد فهى حادثة ، لأن كل فرد من أفراد الأرواح إنما يتعاقب على الأبدان التى هى شرط فيضانها من المبدإ الفياض بزعمهم ، والأبدان حادثة لها نهاية فى الماضى ، فكذلك الأرواح المتعلقة بها ، أمّا الأرواح المفارقة لها ، فانه لاأوّل لها فى جانب الماضى ، فهى قديمة بالنوع بهذا المعنى ، وهذا يبطله برهان التطبيق الآتى بيانه . نعم : إن الفلاسفة قالوا : إن برهان التطبيق لايجرى إلا فى الأمور المترتبة فى الوجود ، بحيث يكون وجود

هذا عقب ذاك، حتى إذا تسلسلت أفراده فى الخارج "كل واحد بعد الآخر" أمكننا أن نتوهم سلسلة وهمية، ونقابل بين كل فرد من أفرادها الوهمية بفرد من أفراد السلسلة الحقيقية، فاذا قابلنا بين الأفراد، وتركنا عشرة أفراد من أوّل السلسلة الحقيقية، ثم قابلنا من أوّل فرد من أفراد السلسلة الوهمية، فلا يخلو إمّا أن لاتنتهى السلسلتان فيترتب على ذلك مساواة الناقصة للكاملة، لأنك قد عرفت أننا قد أنقصنا عشرة من السلسلة الحقيقية، وإمّا أن تنتهى الناقصة بقدر العشرة، وحينئذ يبطل التسلسل إلى غير النهاية، هذا هو ملخص برهان التطبيق، وهو لا يمكن إلا إذا كانت الأفراد مرتبة، والنفوس. أو الأرواح لم توجد مرتبة لاطبعاً ولا وضعاً، فلا يجرى فيها برهان التطبيق.

وقد أجيب عن هذا: بأن الترتيب بين الأفراد فى الوجود ليس بلازم فى جريان برهان التطبيق، وذلك لأن الأزمنة التى حدثت فيها الأرواح مترتبة بالضرورة، فلنفرض جملة مبتدأة مما حدث اليوم متسلسلة إلى غير النهاية، وجملة مما حدث بالأمس متسلسلة كذلك إلى غير النهاية، ثم نفرض سلسلة مساوية فى جميع الأزمنة التى حدثت فيها الأرواح، ونطبق بين أفرادها من أوّل ماحدث بالأمس، تاركين ماحدث اليوم، كل زمان حقيقي بإزاء زمان فرضى، فلا يخلو إمّا أن تتساوى السلسلتان فى عدم النهاية، وهو باطل، لأنه يلزم عليه مساواة الناقص للكامل، وإمّا أن تنقطع الناقصة بقدر الأفراد التى نقصت منها فتنقطع الأخرى، وهو المطلوب، على أنه متى وجدت هذه النفوس فى الخارج فانه يمكن عدّها، فاذا كانت لاتتناهى، كانت لها مراتب الأعداد الموجودة فى الخارج لافى الوهم، لأنها موجودة بالفعل، وحينئذ يمكن أن يجرى برهان التطبيق فى آحادها الموجودة فى الخارج.

وبعد، فانه لايمكن للفلاسفة أن يبرهنوا على قدم الأرواح والمجردات عن المادة ببرهان يصح النظر إليه، كما لم يمكنهم أن يبرهنوا على العقول العشرة، على ماعلمت إنما هم قد ادّعوا ذلك، كما بيناه لك، وقد عرفت أن الحق غيره، على أن بعض فلاسفة المسلمين قد وافق على القول بتجرد الأرواح عن المادة، ولكنهم قالوا: إنه لاشيء

من العالم بقديم لغيره ، سواء كان مادياً أو مجرداً عن المادة ، فليس فى الموجودات سوى قديم لذاته ، وهو الله واجب الوجود . وحادث ، وهو ماعداه ، نعم : إن بعضهم قال : إن صفات الله قديمة لغيرها ، كما يقول الفلاسفة فى العالَم ، ولكن ستعلم رده قريباً فى "مبحث الصفات" فالمجردات عند من يقول بها من فلاسفة المسلمين حادثة ، أمّا المنكرون للمجردات فانهم يقولون : لو وجدت المجردات لشاركت الإلـه تعالى فى التجرد ، وهذا باطل ، لأنه فى هذه الحالة تكون ذات الإلـه محتاجة إلى قيد تمتاز به عنها ، ألاَ ترى أن الحيوان مشارك للإنسان فى الحيوانية ؟ فلا بدّ من قيد يمتاز به أحدهما عن الآخر ، ومتى وجد ذلك القيد كانت ذات الله مركبة كما يتركب الإنسان من الحيوان الناطق ، والتركيب فى ذات الإلـه محال ، لأنه يقتضى الحدوث .

والجواب : أن معنى التجرد عدم التحيز فى المكان ، فهو أمر عدمىٌّ لاتستلزم المشاركة فيه التركيب ، على أن حقيقة الواجب ممتازة فى ذاتها لايشبهها شىء من الحوادث ، كما تقدم فى "خواص الواجب" ألاَ ترى أن بعض صفات القديم ، كالعلم . والكرم يشترك معه فيها الحادث ؟ ولكن أين صفة الحادث من صفات القديم الممتازة فى ذاتها وفى آثارها العظيمة ؟ .

ومجمل القول فى ذلك أن الفلاسفة قالوا بوجود المجردات عن المادة من الممكنات ، وقالوا : إن بعضها قديم بشخصه وبعضها قديم بالنوع ، أمّا بعض فلاسفة المسلمين فقد قالوا بوجود المجردات ، وهى الأرواح ، ولكن أجمعوا على أنها حادثة مسبوقة بالزمان ، كالماديات ، على أن كِلا الفريقين لم يقم دليلاً جازماً على دعواه ، وكما أنه لم يقم دليل على وجود المجردات لم يقم دليل على نفيها ، ومن قال بها قال : إنها سر إلهى يتعلق بالأبدان تعلق التدبير والتصرف ، بمعنى أنه يدبر البدن ويتصرف فيه ، فالروح هى تلك القوة المهيمنة على الإنسان تسيره كما شاءت ، وحقيقتها لايعلمها إلا الله ، لأن المجردات عن المادة لايمكن معرفة حقيقتها ، على أن من قال : إن الأرواح مادية لم يستطع أن يبين ماهيتها ، وإنما بينّا لك ذلك هنا لأنه يتعلق به مباحث فى دليل وجود الصانع ، فتفطن إليه بعد .

ثالثاً : قالوا : إن الجسم المادى يتركب من جزءين : أحدهما : يسمى هيولى . والثانى : يسمى صورة ، والهيولى محل . والصورة حال فيه ، وهما جوهران وجوديان ، فليست الصورة عرضاً ، كما قد يتوهم من تسميتها صورة ، فجسم النار مثلاً مركب من جوهرين : أحدهما : محل ، ويسمى هيولى . والثانى : حال ، ويسمى صورة ، وهكذا كل متحيز ، فانه لابدّ أن يكون مركباً من هيولى . وصورة عندهم ، فلا يقولون بالجزء الذى لايتجزأ ، كما سيأتى فى تعريف الجوهر والعرض ، ثم إنهم قالوا : إن الهيولى قديمة لأنها لو كانت حادثة لاحتاجت إلى هيولى أخرى ، وهكذا إلى مالا نهاية ، وذلك لأن الحادث يجب أن يكون مسبوقا بمادة عندهم ، إذ يستحيل فى نظرهم إيجاد شيء من العدم المحض ، فالمادة معلولة لذات القديم ، وهو يلبسها الصورة التى يريدها ، فهى قديمة لغيرها عندهم ، وإذا كانت الهيولى أو المادة قديمة فهى لاتنعدم أبداً ، بل تتوارد عليها الصور مع بقائها مستمرة ، وإذا كانت باقية فلا يتصور فيها الحشر ، لأنها لاتنعدم حتى تحشر ، وهذا هو السبب الذى جعل المتكلمين يتمسكون بالقول بالجزء الذى لايتجزأ ، لأنه قد ثبت بالكتاب والسنة فناء الأجسام وحشرها ، والقول بالهيولى على هذا الوجه ينافى ذلك ، وقد عرفت مما مضى فساد القول بقدم شيء من العالم ، لأنه لايتأتى إلا إذا كانت ذات الإله علة فيه ، وهو صادر عنه بطريق الإكراه ، وأن ذلك نقص عظيم فى مقام الألوهية يجب تنزيهه تعالى عنه ، فالقول بقدم المادة نقص فى مقام الألوهية ، وقولهم : إن المادة لو كانت حادثة يجب أن تكون مسبوقة بمادة غيرها ـ لأنه يستحيل أن يوجد شيء من العدم المحض ـ غفلة عن مقام الألوهية أيضاً ، وذلك لأنهم رأوا أنه يستحيل أن يتعلق الإيجاد إلا بمادة ، وكيف يتسنى للصانع أن يعمل فى غير مادة ، فهل يستطيع النجار أن يوجد الكرسى من غير مادة ، وهل يستطيع الصائغ أن يصوغ غير الحلىّ ، وهل يستطيع البنّاء أن يوجد داراً بدون أدوات العمارة ، وهكذا ، وذلك حق فى قدرة الممكن ، أمّا قدرة الإله المنزه عن كل نقص ، المتصف بكل كمال ، فانها يجب أن تكون كما وصفها الله تعالى بقوله : ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ﴾ ، فقدرته تعالى صالحة لأن

تتعلق بإيجاد كل ممكن بعد أن لم يكن ، وإعدامه بعد أن يكون ، وغير ذلك يكون نقصاً معيباً فى مقام الألوهية ، وذلك لأن مذهبهم يدور بين أمرين لاثالث لهما : أحدهما : القول بأن ذات الواجب علة فى المادة ، وقد عرفت بطلانه . ثانيهما : أن تكون المادة قديمة لذاتها موجودة من تلقاء نفسها غير معللة بعلة ، وقد وجدها الإله حاضرة كذلك ، فأخذ يعمل فيها ، وذلك أوضح بطلاناً وأشد فساداً من الأوّل ، لأنهم يحصرون القديم لذاته فى واجب الوجود ، فلم يبق إلا أن هذه المواد حادثة مسبوقة بالزمان موجودة من محض العدم ، وهذا هو اللائق بمقام الألوهية ، وغيره هراء وفلسفة فارغة .

## خواص الممكن

وإذ قد عرفت خواص الواجب وأحكامه ، فاعلم أن للممكن أيضاً ثلاث خواص :
الأولى : عدم اقتضاء ذاته وجوده وعدمه . الثانية احتياجه فى وجوده إلى غيره .
الثالثة : مايمتاز به الممكن عن غيره ، والمراد به وجوده الخاص ، وهو ذاته الشخصيه التى يمتاز بها عما عداه ، فمن عرّف الممكن بأنه الذى لاتقتضى ذاته وجوداً ولا عدماً فقد عرّفه بخاصة من هذه الخواص ، وقد يطلق الإمكان ويراد منه الممكن مجازاً باعتبار هذه الخواص ، كما فى الواجب ، فتصف زيداً بالإمكان ، وتقول : زيد إمكان ، أى ذو عدم اقتضاء ذاته الوجود والعدم ، أو ذو احتياج إلى الغير ، أو ذو كون ذاته ممتازة عن غيرها بوجودها الخاص بدون زيادة شىء ، ولا يتصور نزاع فى أن الإمكان وجودىٌّ أو عدمىٌّ على المعنيين الأوليين ، وهى عدم اقتضاء ذات الممكن الوجود والعدم ، أو احتياجه فى وجوده إلى غيره ، إذا فسر الاحتياج بأنه عدم الاستغناء عن الغير ، ولا يتصور نزاع فى كونه زائداً على الذات أو ليس بزائد على المعنى الثالث ، لأنه عبارة عن ذات الممكن ووجوده الخاص ، نعم إذا فسر الاحتياج بمعنى وجودى ، وهو عبارة عن وصف لنسبة وجود الممكن ، فانه يتصور الكلام فيه من حيث كونه وجودياً أو اعتبارياً ، ويرد على من قال : إن الإمكان وجودىٌّ

نفس الإيراد الذى ورد على من قال: إن الوجوب وجودى ، وهو: أنه لو كان الإمكان وجودياً يصدق على أفراد موجودة فى الخارج لكانت هذه الأفراد متصفة بالإمكان، وينتقل إليها الكلام فيتسلسل، ويجاب بأن الإمكان القائم بالممكن موجود، وأمّا إمكان الامكان فليس زائداً عليه، بل هو عينه، على قياس ماسبق فى الوجوب.

وبعضهم يستدلّ على أن الإمكان أمر اعتبارى بأنه متقدم على وجود الممكن بالضرورة، لأن الإمكان هو احتياج الممكن إلى مرجح يرجح وجوده على عدمه، وذلك الاحتياج متقدم على وجود الممكن، ومتى ثبت أن الإمكان مقدم على وجود الممكن فانه يتعين أن يكون أمراً اعتبارياً ، إذ لايصح أن توجد الصفة الثبوتية قبل الذات التى تتصف بها، وهو حسن ، وهل يمكن جريان هذا الدليل فى الوجوب، فيقال: إن وجوب الواجب متقدم على وجوده ، فيجب أن يكون أمراً اعتبارياً . أو لايمكن ، لأن الوجوب والواجب مقترنان فى الوجود الخارجى ، فلا يتصور تقدم الوجوب على وجود الواجب ؟ والجواب: أنه يمكن جريان هذا الدليل فى الواجب أيضاً ، ويكتفى فيه بالتقدم الذاتى ، لأن ماهية الواجب اقتضت وجوده، فكان وجوده تابعاً لماهيته التى أوجبت وجوده، وهذا كاف فى البرهان، إذ أن الصفة الثبوتية لايصح أن تتقدم على وجود الماهية على أىّ حال.

ومحصِّل القول فى هذا أنه لانزاع فى أن الوجوب والإمكان معنى مفهوم يدركه العقل بالضرورة، ولكن هل لذلك المفهوم أفراد فى الخارج يصدق عليها، كمفهوم الإنسان مثلا الذى يصدق على زيد وعمرو، وهكذا. أو ليس له أفراد؟ الذى تميل إليه النفس أنه ليس فى الخارج سوى الممكن والواجب ، أمّا الإمكان والوجوب فهما مفهومان عقليان لاغير.

## أحكام الممكن

ويتعلق بالممكن أحكام: منها أن الإمكان علة فى احتياج الممكن إلى مرجح، وذلك لأن الإمكان هو عدم اقتضاء ذات الممكن الوجود والعدم، فوجوده وعدمه

متساويان بالنسبة له ، فلا يمكن أن يوجد طرف منهما بدون أمر خارج عن ذات الممكن ، وهذه قضية بديهية تحكم بها بديهة العقل بدون نظر واستدلال ، ألاَ ترى أن الصبيان الذين لايدركون إلاضروري الأشياء إذا قلت لهم : إن كفتي الميزان المتساويتين رجحت إحداهما على الأخرى بدون مرجح لم يصدقوا ؟ بل إن هذا المعنى مركوز في نفوس البهائم ، فانها إذا سمعت صوت عصا هربت منه ، لأن الصوت في ذاته ممكن يستوي وجوده وعدمه ، فلما وجد تخيلت أنه لابدّ له من مرجح وموجد ، ففزعت منه وهربت ، فوجود الممكن بدون مرجح محال بالبداهة ، ومما ينبغي التنبه له هنا أن المحال هو الترجح بدون مرجح ، أي الإيجاد بدون موجد ، أما الترجيح بلا مرجح " أي تفضيل أحد المتساويين على الآخر بدون سبب " فانه واقع ممكن ، ولذلك أمثلة كثيرة : منها قدحا الظمآن ، وذلك أن يجاء له بكوبتين ممتلئتين ماءاً ، وهما متساويتان من جميع الجهات ، فيتناول إحداهما بدون سبب مرجح لها ، وكذلك إذا هرب شخص من آخر فوجد أمامه طريقين متساويتين ففرّ في واحدة منهما بدون سبب ، وكذلك تخصيص الله إيجاد العالم في الوقت الذي أوجده فيه ، وهكذا ، فان كل ذلك مستند إلى إرادة الفاعل ، وهي كافية في ترجيح أحد المتساويين بدون أمر زائد عليها ، فان وجد سبب ظاهر فذاك ، وإلا فلا حاجة إلى مرجح ، إنما المحال هو الإيجاد بدون فاعل أصلاً ، وذلك هو البديهي الذي لايحتاج إلى نظر واستدلال ، وههنا بحث ، وهو أن الترجيح بلا مرجح " تفضيل أحد المتساويين بلا سبب " باطل أيضاً ، لأنه يستلزم الترجح بدون موجد ، أو يستلزم التسلسل ، وهما باطلان . بيان ذلك أن الفاعل المختار الذي يرجح بإرادته أحد طرفي الممكن ، الوجود . أو العدم ، لايخلو إمّا أن يرجح بنفس الإرادة ، وإمّا أن يرجح بتعلقها ، فان كان الترجيح بنفس الإرادة ورد عليه أن إرادة وجود الممكن مساوية لإرادة عدمه ، إذ الممكن بالنسبة للإرادتين سواء ، فما الذي رجح إرادة الوجود ـ وجعل الفاعل يتصف بها ـ على إرادة العدم وبالعكس ؟ فان قلتم : إن الذي رجح إرادة الوجود على إرادة العدم مثلاً إرادة أخرى ، نقل الكلام إلى هذه الإرادة ، فيقال : وما الذي جعل الإرادة

الأخرى ترجح إرادة الوجود على إرادة العدم ؟ لابد لها من إرادة أخرى ، وهلمّ جرّا ، فيلزم التسلسل فى الإرادات ، وإن قلتم : إن إرادة الوجود رجحت بنفسها على إرادة العدم ، قلنا : هذا هو الترجح بلا مرجح ، لأن إرادة الوجود مستوٍ وجودها وعدمها بالنسبة للممكن ، ورجحان وجودها بلا علة ترجح بلا مرجح ، وإن كان الترجيح بالتعلق لابنفس الإرادة ورد عليه أن هذا التعلق إمّا أن يكون مستنداً إلى تعلق آخر يرجح وجوده على عدمه ، وينقل الكلام إلى هذا التعلق ، وتتسلسل التعلقات ، وإن لم يستند إلى شيء لزم الترجح بلا مرجح ، كما بينّا .

والجواب : أننا نختار أن المرجح هو التعلق بدون حاجة إلى تعلق آخر ، والذى خصّصَته بوقت دون آخر هى الإرادة ، فان من شأنها التخصيص بدون مخصص ، ووجود التعلق المستند إلى إرادة الفاعل المختار بدون سبب آخر لايلزم منه وجود الممكن بلا سبب ، لأن التعلق أمر اعتبارى ، ولا يلزم من وجود الأمر الاعتبارى بلا سبب أن يكون الممكن الوجودى مثله ، على أننا إذا سلمنا أن التعلق يحتاج إلى تعلق آخر ، وهكذا ، فانه لايضر ، لأن التسلسل فى الأمور الاعتبارية لا يضر .

هذا إذا قلنا : إن التعلق حادث ، فانه هو الذى يصح أن يحتاج إلى شيء يستند إليه ليرجح وجوده على عدمه ، فان قلنا : إن تعلق الإرادة أزلى ، كالإرادة ، فانه يرد عليه أحد أمرين : الأول : أن يكون العالم قديماً ، لأنه يكون متعلقاً به فى الأزل . ثانيهما : أن لا يكون قديماً ، بل تخلف عن تعلق الإرادة ، وحينئذ يلزم تخلف المعلول عن علته ، وكلاهما باطل ، والجواب : أنه لايلزم من كون التعلق أزلياً أن يكون العالم قديماً ، ولا تخلف المعلول عن علته ، وذلك لأن تعلق الإرادة بالعالم فى الأزل ، على أن يوجد فى وقت كذا ، فيما لايزال ، فوجوده فى ذلك الوقت مطابق لتعلق الإرادة ، بحيث لو وجد فى وقت آخر لكان متخلفاً عنه ، ومثل ذلك ما إذا تعلقت الإرادة بشيء ، على أن يكون بكيفية خاصة ، فانه إذا وجد على غير هذه الكيفية فقد تخلف عن تعلق الإرادة .

وبهذا يتضح لك أن الترجيح بلا مرجح غير محال ، وأن المرجح لأحد طرفى

الممكن هو تعلق الإرادة ، سواء كان التعلق أزلياً . أو حادثاً ، وأن الذى خصص التعلق بوقت دون آخر ، إنما هو الإرادة ، وأن هذا التعلق لا يحتاج إلى تعلق آخر يستند إليه فوق ذلك ، فاحفظه ، فانه ينفعك فى مواضع كثيرة سترد عليك إن شاء الله .

هذا ، وقد قال بعضهم : إن احتياج الممكن إلى مرجح نظرىّ لابدّ له من نظر واستدلال ، وقد استدل له بأن الماهية الممكنة تقتضى أن يكون وجودها وعدمها متساويين بالنسبة لها ، فلا يصح أن يكون أحدهما أقرب إليها من الآخر ، فلو وقع أحد المتساويين ، بأن وجدت أو انعدمت بدون مرجح يرجح وجودها أو عدمها فلا ريب فى أن يكون ذلك الطرف الآخر أولى بها منه ، والفرض أن الطرفين متساويين بالنسبة لها .

وتحرير الدليل على هذا الوجه ظاهر لاغبار عليه ، فلا يرد عليه أنه لا يستقيم ، لأن الخصم لم يدَّع أن الماهية اقتضت الوجود حتى يخالف المفروض من أنها لا تقتضى الوجود والعدم ، وإنما قال الخصم : إن أحد الطرفين رجح بنفسه ، ولكن تحرير الدليل على الوجه الذى ذكرناه يرشدك إلى الجواب ، وهو أن الطرف الذى رجح بنفسه أقرب إلى الماهية وأولى بها من الطرف الثانى بدون نزاع ، والفرض أنه مساوٍ له ، فيصح الاستدلال ، وقد أنكر بعضهم القضية من أصلها ، وقال : إن الممكن لايحتاج إلى مؤثر أصلاً ، إذ لا يتأتى تأثير شىء فى شىء ، وهذا لايقدح فى كون هذه القضية بديهية ، لأن البديهى قد يخفى على بعض الناس بشبهة فى نفسه تعكس عليه الأمر ، وأهمّ شُبَه المنكرين أن احتياج الممكن المؤثر إنما يصح إذا أمكن تأثير شىء فى شىء ، لكن ذلك غير ممكن ، لأن التأثير فى الوجود مثلاً إمّا أن يكون حال وجود الأثر وهو محال ، لأنه إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل ، وإمّا أن يكون حال العدم ، وهو باطل أيضاً لثلاثة أمور : — أحدها : أن التأثير ملازم للأثر لا ينفك عنه لحظة واحدة ، والتأثير هنا الإيجاد ، وهو تعلق القدرة بالمقدور ، والأثر هو الوجود ، فيجب أن يكون الإيجاد مقارناً للوجود حال العدم ، فيجتمع الوجود والعدم فى آن واحد ، لأن إيجاد الوجود حال العدم جَمْع بين الوجود والعدم ، وهو محال .

ثانيها : أن الأثر ، أعنى الوجود حال العدم نفى محض لاتميز له أصلاً ، فلا يصلح أن يتعلق به إيجاد الموجد ، لأن صلاحيته لذلك فرع كونه ممتازاً . ثالثها : أن الأثر حال عدمه مستمر على ماكان عليه قبل أن يتعلق به الإيجاد ، لأن المفروض أن التأثير فى الوجود حال العدم السابق على الوجود ، وإذا كان مستمراً على حالته السابقة ، وهى العدم ، لم يتغير عنها ، فلا يصح أن يستند إلى الإيجاد ، والجواب : أننا نختار أن التأثير فى زمان الوجود لافى زمان العدم ، ونمنع تحصيل الحاصل . وإيجاد الموجود ، لأن الواقع أنه إيجاد للموجود بوجود مقارن للإيجاد ، وهذا لااستحالة فيه ، لأن الأثر يقع مع التأثير فى آن واحد ، كما فى حركة اليد مع حركة المفتاح ، فانا نشاهد أن الاثنين فى آن واحد ، وإن كانت حركة اليد مؤثرة فى حركة المفتاح ، فوجود حركة المفتاح أثر لتأثير حركة اليد .

ومحصله أن المنكر يقول : إن التأثير فى الممكن إمّا أن يكون حال الوجود أو حال العدم ، وكلاهما باطل ، أمّا الوجود فلأنه تحصيل الحاصل ، وأمّا العدم فلأنه جمع بين الوجود والعدم فى آن واحد ، الخ .

والجواب : أن يقال له : إن أردت أن التأثير فى الممكن بشرط الوجود أو بشرط العدم ، فهذا باطل حقاً ، لأن التأثير فى وجود الأثر بشرط وجوده ، أو بشرط عدمه محال ، ولكنا لانقول بذلك ، وإنما نقول : التأثير فى ذات الممكن بقطع النظر عن وجوده وعدمه ، وإن أردت أن التأثير فى زمان الوجود أو فى زمان العدم ؟ اخترنا أنه فى زمان الوجود ، وليس ذلك إيجاداً للموجود ، لأن ذلك إنما يلزم أن لو كان إيجاداً للموجود بوجود سابق ، ولكنا نقول : إنه إيجاد للموجود بنفس ذلك الإيجاد ، بمعنى أنهما مقترنان زماناً ، وهذا لااستحالة فيه ، على أن الواقع يكذب ماذكرتم ، لأننا نشاهد كثيراً من الصفات المحدثة يؤثر فيها فاعلها ، كالأصوات . والسخونة ، فان الصوت يوجد بعد أن لم يكن ، فهو أثر لفاعله بلا نزاع ، مع أن دليلكم يقضى باستحالة وجودها ، إذ يقال : إن إيجاد الفاعل إمّا أن يتعلق بوجودها حال عدمها فيجتمع وجودها وعدمها فى آن واحد ، وهو محال ، وإمّا أن يتعلق به حال وجودها فيكون

تحصيلاً للحاصل ، لكن حدوث هذه الصفات واستنادها إلى محدث بديهى ، فبطل الدليل قطعاً .

ومن هذا البيان تعلم أن علة احتياج الممكن إلى مؤثر إنما هى الإمكان لا الحدوث ، وهو رأى الفلاسفة ، فالممكن محتاج إلى مؤثر يرجح طرف وجوده على عدمه ، لأن الإمكان معناه استواء طرفى الوجود والعدم بالنسبة للممكن ، فلا بدّ لهما من مرجح خارجى عنه ، فهو محتاج للواجب حال وجوده وحال بقائه ، ومعنى هذا أن الإمكان علة فى احتياج الممكن إلى مؤثر فى أصل وجوده وفى استمرار وجوده . فتأثير الواجب فى الممكن حال الوجود إنما هو فى أصل الوجود باعتبار دوامه واستمراره فى الأزمنة المتجددة ، كما كان فى الزمان الأوّل ، فوجود الممكن الأصلى حال وجوده لا يستمر فى الزمان الذى بعد وجوده إلا إذا كان مستنداً للمؤثر ، لأن ذات الممكن فى الزمن الثانى لا تقتضى الوجود ولا العدم ، كالزمن الاوّل ، فالذى جعل الوجود الأوّل مستمراً فى ذلك الزمن هو الواجب ، ولا يقال : إن أثر الواجب هو الوجود ، وهو موجود من قبل ، فاستناد الممكن إلى الواجب فى بقائه تحصيل للحاصل ، لأن أثر الممكن حينئذ هو الوجود الحاصل ابتداءاً ، وقد عرفت الجواب عن هذا ، وهو : أن أثر الممكن حال الوجود هو الوجود ، وحال البقاء هو دوام الوجود واستمراره ، وعلى كلتا الحالتين : « حالة الوجود . وحالة البقاء » تكون علة احتياج الممكن إلى المؤثر هى الإمكان ، إلا أن الإمكان حال الوجود علة لأصل الوجود ، وفى حال البقاء علة لدوامه واستمراره ، أمّا المتكلمون فانهم قالوا : إن علة احتياج الممكن إلى المؤثر هى الحدوث لا الإمكان ، لأن الممكن إنما يحتاج إلى المؤثر حال حدوثه ، أعنى خروجه من العدم إلى الوجود ، لأن ماهية الممكن لا تقتضى الخروج من العدم إلى الوجود ، فاذا خرج من العدم إلى الوجود زالت الحاجة ، وعلى هذا يكون الممكن محتاجا للواجب حال وجوده لا حال بقائه ، وأهمّ شبهة لهم فى ذلك ، هى : أنه لو كانت علة احتياج الممكن الإمكان لكان العدم علة للاحتياج أيضاً ، فيكون الممكن محتاجا فى عدمه إلى الواجب ، كما هو محتاج إليه فى وجوده ، وهذا باطل ، لأنه يلزم عليه أن

تكون الأعدام الأزلية لها علة تستند إليها ، مع أن أزليتها واستمرارها ينافيان التأثير ، لأن معنى التأثير التغيير من حال إلى حال ، وهذه الأعدام غير متغيرة لأزليتها واستمرارها ، فلا تكون مستندة إلى مؤثر .

والجواب : أن معنى كون العدم مستنداً إلى مؤثر أن المؤثر لم يوجده ، فالتأثير فى العدم معناه عدم تأثير الموجد فى وجوده ، فليس فى استناد العدم إلى الواجب تأثير حقيقى حتى ينافى استمراره .

والحق أن الممكن محتاج فى وجوده وبقائه إلى الواجب ، وأن علة الاحتياج هى الإمكان لا الحدوث ، أمّا الممتنع فخاصته اقتضاء ذاته العدم ، كشريك البارى سبحانه . واجتماع النقيضين . والضدين . وكل مايستحيل وجوده ، فالممتنع أعم من شريك البارى تعالى ، لأنه يشمل كل مايستحيل ، كما عرفت .

ولا نزاع فى أن الممتنع لاوجود له فى الخارج مطلقاً ، وإذا كان كذلك فكيف يمكن الحكم عليه ، لأنك إذا قلت مثلا : شريك البارى تعالى ممتنع . أو قلت : الضدان لايجتمعان ، فقد أثبتَّ صفة موجودة لشىءٍ معدوم ، وهو تناقض بيِّن ، لأن الصفة الموجودة لشىءٍ تستلزم وجود ذلك الشىء بالضرورة ؟ والجواب : أن الحكم على الممتنع إنما هو باعتبار وجوده فى الذهن لا باعتبار ذاته ، لأنه فى ذاته عدم مطلق لايمكن الحكم له أو عليه ، وصوَر المستحيلات الذهنية هى صوَر اختراعية يتصورها العقل عند الحكم ، والقائلون بالوجود الذهنىّ هم الفلاسفة وبعض المتكلمين ، أمّا جمهور المتكلمين فانهم ينكرون الوجود الذهنى ، ويقولون : إن الحكم على المعدوم المطلق إنما هو ناشىءٌ من مفهومات ضده ، فاذا تصوّر العقل مفهوم واجب الوجود الذى تقتضى ذاته الوجود ، وأن هذا المفهوم صادق على ذات واحدة أمكنه أن يحكم بأن نقيض هذا المفهوم ممتنع ، وهذا الحكم فى الحقيقة راجع إلى الموجودات الخارجية ، وتوضيح مذهب من يقول بالوجود الذهنى : أن الأشياء الخارجية لها وجود خارجى يترتب عليه آثارها ، ولها وجود ذهنى لايترتب عليه تلك الآثار ، فالنار مثلاً لها وجودها الخارجى الذى يترتب عليه كونها محرقة مضيئة ، وهكذا ، وهى بنفسها

الموجودة فى الذهن ، ولكنها فى هذه الحالة تكون صورة لايترتب عليها شىء من تلك الآثار ، فالأشياء فى الخارج أعيان ، وفى الذهن صوَر ، أمّا من ينكر الوجود الذهنى فانه لايسلم بأن الموجود فى الذهن هو عين الموجود فى الخارج ، بل يقول : إن الموجود فى الذهن معنى يغاير الموجود فى الخارج ، فليس معناه أنه ينكر إدراك الأشياء وفهمها .

# المبحث الخامس

## فى الجواهر والأعراض ، وما يتعلق بذلك

قد عرفت غير مرة أن موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث هو ، سواء كان ممكناً أو واجباً ، وقد تقدم فى " التعريف " أن الغرض من البحث عن أحوال الممكن إنما هو التوسل إلى إثبات الواجب وتنزيهه عما لا يليق به ، فكان من الضرورى لطالب العلم أن يقف على كل مايتعلق بأدلة الواجب وصفاته على الوجه الأكمل ، وهذا هو السبب الذى حمل متأخرى المتكلمين على البحث عن أحوال الممكن ، وخلط المسائل الفلسفية بالمسائل الإلٰهية حتى أصبحت كجزءٍ منها ، بحيث لا يمكن إدراكها إلا بها ، يرشدك إلى ذلك مابينّاه لك فى مباحث الواجب والممكن .

وسنذكر لك هٰهنا ماتمس إليه الحاجة من الكلام على الجواهر والأعراض ، لأن لذلك علاقة شديدة ببرهان الوجود ، فان مقدماته تشتمل على أن العالم أعيان وأعراض ، فلا بدّ من معرفة ماقالوه فى العين والعرض ، حتى يتيسر إدراك معنى الدليل .

# تعريف الجوهر والعرض

عرّف المتكلمون الجوهر بأنه هو الذى يقوم بنفسه ، ومعنى كونه يقوم بنفسه عندهم أنه متحيز فى مكانه بنفسه ’’أى يأخذ حيزاً يحل فيه‘‘، من غير أن يكون تابعاً لغيره فى ذلك التحيز ، وذلك كالأجسام ، فانها تأخذ حيزها فى مكانها بنفسها ، أمّا العرَض فان تحيزه تابع لتحيز الجرم الذى يقوم به ، ولهذا عرّف المتكلمون العرَض بأنه هو الذى يقوم بغيره ”أى يتبع غيره فى التحيز“ ، وعلى هذا فانه لا يصح إطلاق الجوهر على الله تعالى ، كما لا يصح إطلاق العرَض على صفاته ، لأن الله تعالى منزه عن الجسمية والتحيز فى المكان ، وصفاته تابعة له فى عدم التحيز ، وقد عرفت أن الجوهر عندهم ما كان متحيزاً ، والعرَض ما كان تابعاً له فى التحيز ، والمتكلمون لا يقولون بوجود شىء من الأعراض ، إلاّ الكيف والأين ، كما يقولون بعدم قبول العرَض للقسمة ، وإن كان وجودياً ، نعم يقولون : إن العرَض الوجودى يقبل القسمة تبعاً لقسمة محله ، أمّا الفلاسفة فانهم يقسمون الممكن الموجود إلى جوهر وعرض ، ويحصرون الأعراض فى المقولات التسع التى سنوضحها لك إجمالاً فيما يأتى ، ثم إنهم يعرّفون الجوهر بأنه الموجود لا فى موضوع ، ” ومعنى الموجود لا فى موضوع “ الموجود فى ذاته لا فى محل يقوّمه ، سواء كان متحيزاً فى مكان أوْ لا ، فالجوهر وإن كان قد يتحيز فى المكان ، ولكن الإشارة الحسية إليه غير الإشارة الحسية إلى مكانه ، بخلاف العرض ، فانه الموجود فى موضوع ، بمعنى أن وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع ، فالإشارة إليه إشارة إلى موضوعه ، فالفلاسفة يفسرون القيام بالنفس بعدم الاحتياج إلى مكان مقوّم للذات ، ويفسرون القيام بالغير بأنه ارتباط ، وتعلق بين أمرين يوجب ذلك الارتباط أن يكون أحدهما صفة والآخر موصوفاً ، ويعبرون عن هذا بالاختصاص الناعت ، ومعناه التعلق الذى يوجب الاتصاف ، كما بينّا .

ومن هذا تعلم أن الفلاسفة لم يعتبروا التحيز فى المكان ، لا فى تعريف الجوهر ، ولا فى تعريف العرض ، وهذا المعنى للجوهر والعرض ، وإن كان يصح إطلاقهما

على الله تعالى وصفاته، إلا أن إطلاقهما على ذات الله وصفاته لا يصح، لا عند الفلاسفة ولا عند المتكلمين، أمّا الفلاسفة فانهم يقسمون الممكن الموجود إلى الجوهر والعرَض، كما عرفت، ثم يعرفونهما، فكلامهم فى الممكن لا فى الواجب، وأمّا المتكلمون، فانه فضلاً عن كون تعريفهم لهما يخرج الواجب، لا يسوّغون إطلاق كل معنى صحيح فى نفسه على الله تعالى، إلا بإذن الشرع، كما سيأتى، فذات الله وإن كانت لا تحتاج إلى محل يقوّمها، وصفاته متعلقة به تعلق النعت بالمنعوت، وذلك معنى الجوهر والعرَض عند الفلاسفة، إلا أن الشرع لم يأذن فى إطلاق جوهر وعرَض على الله تعالى وصفاته، ويرد على تعريف الجوهر عند الفلاسفة أن الموجود لا فى محل يخرج الجواهر الحاصلة فى الذهن. فان الانسان إذا تصور جسما يقوم بذهنه لا يقال له: إنه موجود لا فى موضوع، بل هو موجود فى موضوع، أى فى محل يقوّم الماهية، بحيث لا وجود لها إلا بوجود ذلك المحل.

والجواب: أنه لا مانع فى هذه الحالة من إخراجها من تعريف الجوهر، وإدخالها فى تعريف العرَض، فهى جواهر من حيث وجودها فى الخارج، وأعراض من حيث وجودها فى الذهن، ولا منافاة بين أن يكون الشىء الواحد جوهراً وعرَضاً من جهتين مختلفتين.

## أقسام الجوهر

ينقسم الجوهر عند المتكلمين إلى مركب من أجزاء، كالأجسام. وغير مركب، وهو الجزء الذى لا يتجزأ، ومعناه عند المتكلمين أنه الذى لا يقبل القسمة لا فعلاً ولا وهما، والقسمة الفعلية هى فصل الأجزاء وفكها، والقسمة الوهمية هى فرض شىء غير شىء، والفلاسفة ينكرون ذلك، ويقولون: إن كل موجود لابدّ أن يقبل القسمة وإن لم يمكن انقسامه فعلاً لصغره أو لصلابته، ويستدلون على ذلك بأدلة أقواها أن كل جوهر مادى موجود لابدّ أن يتحيز فى مكان، وكل متحيز يكون له جهات: فوق. وتحت، الخ، فينقسم باعتبار تلك الجهات بدون نزاع، فهم لذلك ينكرون الجزء الذى

لايتجزأ ، ويقولون : إن كل مادىّ لابدّ أن يكون مركباً من هيولى وصورة ، وقد عرفت مما تقدم فى المبحث الذى قبل هذا أن الفلاسفة يقولون بقدم الهيولى ، والسبب الذى من أجله قال المتكلمون بالجزء الذى لايتجزأ ، فارجع إليه إن شئت .

## أقسام العرَض

قد عرفت أن الفلاسفة قد حصروا الأعراض فى المقولات التسع التى هى الأجناس العالية للموجودات ، أمّا الجواهر فهى كلها جنس واحد عال ، فالمقولات التى هى الأجناس العالية عشر : واحدة للجوهر . وتسع للعرَض ، فلنبين لك كل واحد من هذه الأعراض بالقدر الذى تحتاج إليه ، مع الإيضاح .

---

## مبحث الكم

ينقسم الكم إلى قسمين : متصل . ومنفصل ، بيان ذلك أن الكمّ هو الذى يمكن أن يفرض فيه شىء غير شىء ، بحيث يمكن فرض تقسيمه إلى أجزاء ، فان كان يمكن تقسيمه إلى أجزاء تنتهى إلى مشترك بين نهاية الجزء الأوّل ، وبداية الجزء الثانى ، كان متصلاً وإلا كان منفصلاً ، مثال ذلك الخط ، فاذا قسمت خطاً إلى جزءين ، كان الحدُّ المشترك بينهما النقطة ، بمعنى أن نصف الخط الأوّل ينتهى عند نقطة ، ويبتدىء منها النصف الثانى ، فالنقطة مشتركة بين الجزءين ، وهذه النقطة ذات وضع ، أى ذات إشارة حسية ، وكذلك إذا قسمت السطح إلى جزءين مثلا ، فان نصفه ينتهى إلى خط ، ونصفه الثانى يبتدىء من ذلك الخط ، فالحدُّ المشترك بينهما هو الخط ، وهو يشار إليه إشارة حسية ، وكذا إذا قسمت جسما إلى جزءين ، فان الحدّ المشترك يكون هو السطح الذى ينتهى عنده أحد القسمين ، ويبتدىء منه القسم الثانى ، على أن الحدّ المشترك عرَض لايزيد به المقدار ولا ينقص ، أمّا الكم

المنفصل فهو ماليس بين أجزائه حدٌّ مشترك ، وذلك كالعدد ، فانك إذا أشرت إلى ستة من عشرة ، فقد انتهت الإشارة إلى الستة وابتدأت الأربعة الباقية من السابع ، فليس بين العددين جزء مشترك يشار إليه ، بحيث يكون نهاية العدد الأوّل وبداية الثانى ، هذا هو الفرق بين المتصل والمنفصل عندهم .

إذا عرفت ذلك فاعلم أنهم عرّفوا الكم بأنه عرَض وجودىّ يقبل القسمة لذاته ، وهو تعريف بخاصة من خواص الكم ، لأن قبول القسمة من خواص الكم ، أمّا غير الكم من الأجسام والأعراض التى تقبل القسمة فانما تقبلها بواسطة الكم ، لأنك إذا تصوّرت شيئاً منها ولم تعتبر معه عدداً . ولا مقداراً لم تستطع قسمته ، فالذى يقبل القسمة لذاته هو الكم ، أمّا غيره فانه يقبلها بواسطة الكم ، وقد أوردوا على هذا التعريف أن الكم بقسميه لايقبل القسمة أيضاً ، أمّا المتصل فانك قد عرفت أنه عبارة عن المقدار ، فالذى يقبل القسمة هو المقدار ، وهو متصل واحد ، فاذا قسمته فقد زال المقدار المتصل ، وصار كل جزء مقداراً على حِدَة ، فالقسمة لم يبق معها المقدار ، مع أن القابل لشىء لايزول عند وجود ذلك الشىء ، وإلا لم يكن قابلاً له ، على أن الكم الذى هو عرَض لم يقبل القسمة لذاته ، وإنما انقسم بانقسام محله ، فقولكم : إن الكم المتصل مايقبل القسمة غير صحيح ، وأمّا الكم المنفصل فانك قد عرفت أنه العرَض السارى فى المعدود ، وذلك العرَض هو الوحدات ، فالمعدود الذى هو معروض الوحدات منفصل بعضه عن بعض ، فلا يتصوّر فيه انفصال .

والجواب عن هذا : أن القسمة تطلق على معنيين : أحدهما : القسمة الفعلية ، وهى فصل كل جزء عن الآخر وفكه عنه فعلاً . ثانيهما : القسمة الوهمية ، وهى فرض شىء غير شىء مع بقاء اتصالها حقيقة ، فالقسمة التى يقبلها الكم القسمة الوهمية لاالقسمة الفعلية ، ومما لاشك فيه أن الكم المتصل يمكن أن تفترض كل جزء من أجزائه مغايراً للجزء الآخر ، مع بقاء اتصالها الفعلى ، أمّا الكم المنفصل فالأمر فيه ظاهر ، لأن فرض كل واحد من أجزائه غير الآخر فرض صحيح ، والمراد بالكم هنا العرَض القائم بالأعداد ، فهو الذى يفرض فيه شىء غير آخر ، وليس المراد به المعدود ، فالقسمة الفرضية من خواص الكم ، سواء كان متصلا أو منفصلا ، وهى المأخوذة فى التعريف ، فلا إشكال.

# مبحث الكيف

الكَيْفُ : هو عرَض لايتوقف تعقله عن تعقل غيره ، ولا يقتضى القسمة واللاقسمة لذاته ، بيان ذلك أن الكيْف قسم من أقسام العرَض ، وهو وجودى عند الحكماء ، وينقسم إلى أربعة أقسام : —

القسم الأوّل : الكيفيات المحسة "المحسوسة" وهى نوعان : أحدهما : الكيفيات الراسخة ،كحلاوة العسل . وصفرة الذهب ، وتسمى كيفيات انفعالية ، فالحلاوة عرَض وجودى قائم بالعسل ونحوه من كل حلو ، وهو كيْفٌ انفعالى ، ومثله كل وصف محس . ثانيهما : الكيفيات غير الراسخة ، كالألوان التى تعرض وتزول سريعاً ، والآلام المؤقتة ، وتسمى انفعالاً ، والفرق بين الأمرين أن الراسخة لقوتها توجب شدّة تأثر الحواس بها ، فَزِيدَ فى وصفها ياء النسبة ، وسميت انفعاليات للدلالة على ذلك ، كما زيدَت ياء النسبة فى أحمرىٍّ للدلالة على شدة الحمرة ، بخلاف غير الراسخة ، فسميت انفعالات لذلك .

القسم الثانى : كيفيات الكميات ، وهى نوعان : أحدهما : مايعرض للكم المتصل . ثانيهما : مايعرض للكم المنفصل ، فمثال الكيفية التى تعرض للكم المنفصل الزوجية والفردية ، فالزوجية عرض وجودىٌّ قائم بالكم المنفصل ، وقد عرفت أن الكم المنفصل عرض وجودىٌّ قائم بالمعدود يقبل القسمة الفرضية ، فالكيْف كالزوجية عرض وجودىٌّ قائم بالكم الذى هو عرض أيضاً ، ولا مانع عندهم من قيام العرض بالعرض مادام العرض الثانى قائماً بذات يستند إليها ، لما عرفت من أنهم يقولون : إن العرض هو ماقام بغيره ، بحيث يكون مختصاً به الاختصاص الناعت ، بأن يكون أحدهما صفة ، والآخر موصوفاً ، سواء كان الموصوف متحيزاً فى مكان أوْ لا ، كما تقدم بيانه ، وعلى هذا فلا مانع من قيام الوصف بالوصف ، ومثال الكيفية التى تعرض للكم المتصل الاستقامة . والانحناء ، وهما كيفيتان قائمتان بالكم المتصل القائم بالخطّ ،

فالخطُّ يقوم به المقدار ، والمقدار هو الكم المتصل ، وقد عرفت أن الحكماء يقولون : إنه عرض وجوديّ ، وهذا المقدار قائم به الكيْف ، أعنى الاستقامة والانحناء ، فقد قام الكيْف بالكم ، وهما عرضان ، ولا مانع من قيام العرض بالعرض ، لما عرفت ، أمّا المتكلمون فانهم فضلاً عن كونهم لايقولون بوجود شيء من الأعراض التى يقول بها الفلاسفة سوى الكيْف والأيْن ، بمعنى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ، ويعبرون عنها بالأكوان الأربعة ، فانهم مع ذلك لايجوِّزون قيام العرض بالعرض ، لأن العرض عندهم مايتبع غيره فى التحيز فى المكان ، ومعلوم أن العرض غير متحيز ، فكيف يقوم به عرض يتبعه فى التحيز ؟ .

القسم الثالث : الكيفيات النفسانية ، أى القائمة بذوات الأنفس ، ومرادهم " بذوات الأنفس " الإنسان . والحيوان ، واختلف فى النبات ، فقيل : إن الكيفيات النفسانية تعرض له ، وقيل : لاتعرض ، والصحيح الأول ، لأن للنباتات أمزجة وأعماراً متى تجاوزتها بطل فعلها ، فيعرض لها القوة والضعف حتما ، فالكيفيات النفسانية تقوم بالإنسان . والحيوان . والنبات دون الجماد ، ثم إنها تنقسم إلى قسمين : راسخة ، وتسمى ملكة . وغير راسخة ، وتسمى حالاً ، فمثال الكيفيات النفسانية الراسخة الحياة . والإدراكات الراسخة . والجهالات الراسخة . والآلام المزمنة ، وهذه هى التى تسمى ملكة ، ومثال الكيفيات غير الراسخة الإدراكات التى تحصل فى أوّل الأمر قبل ثبوتها ، والآلام التى تحصل كذلك قبل أزمانها ، ومن أمثلة الكيفيات غير الراسخة حمرة الخجل وصفرة الوجل ، ولا فرق فى هذه الكيفيات بين أن تقوم بالإنسان والحيوان ، أو النبات ، فما كان منها موجوداً ثابتاً مزمناً يسمى ملكة ، وما كان منها طارئاً فى أوّل أمره يسمى حالاً .

القسم الرابع : الكيفيات الاستعدادية ، وهى التى تعدُّ معروضها التى تقوم به لقبول أثرها ، وقبول الأثر يسمى انفعالاً ، وهى نوعان أيضاً : أحدهما : القوة . وثانيهما : اللاقوة ، وبيان ذلك أن الأجسام التى تقبل أثر الغير قائمة بها صفة تعدّها لهذا القبول ، إمّا بصعوبة ، وتسمى الصفة المعِدّة قوة ، وإمّا بسهولة ، وتسمى الصفة

المعِدّة لاقوة ، فمثال الأولى : الخشب ، فانه يقبل أثر الغير فيه من قطع ونحوه ، ولكنه يقبله بصعوبة ، فلا ينكسر إلا بالصعوبة ، وذلك لأن به صفة جعلته لا ينكسر إلا بالصعوبة ، وهذه الصفة هى الصلابة ، فالصلابة كيفية استعدادية تسمى قوة ، ومثال الثانية : العجين ، فانه يقبل الانغماز بسهولة ، لأنه قائم به صفة أعدته لهذا ، وهى اللين ، فاللين كيفية معدة تسمى اللاقوة .

هذه هى أقسام الكيف ، وقد عرفت أنه عرض وجودى باتفاق الفلاسفة والمتكلمين.

أمّا تعريفه ، فهو عرض لا يتوقف تعقله على تعقل غيره ، ولا يقتضى القسمة واللاقسمة فى محله لذاته ، فقد اشتمل تعريف الكيف على قيود أربعة : — أحدها : لا يتوقف تعقله على تعقل غيره . ثانيها : لا يقتضى القسمة واللاقسمة . ثالثها : فى محله . رابعها : لذاته ، فخرج بالقيد الأوّل الأعراض النسبية التى يتوقف تعقلها على تعقل ماتعلقت به ، كالوضع . والمَتى . والأين ، مما سيأتى بيانه ، وقد أورد على هذا القيد أنه يخرج كثيراً من الكيفيات ، وهى الكيفيات التى يتوقف تصورها على تصور غيرها ، وهى : — أولاً : الكيفيات النفسانية ، كالعلم . والقدرة . والإدراك ، فان تصورها يتوقف على تصور المدرِك " بكسر الراء " . والمعلوم . والمقدور . ثانياً : كيفيات الكميات ، كالانحناء . والاستقامة . والتثليث . والتربيع ، فان تصورها يتوقف على تصور معروضها القائمة به ، وهو : الخطّ . والمثلث . والمربع . ثالثاً : الكيفيات "المحسوسة" ، سواء كانت راسخة ، كحلاوة العسل . أو غير راسخة ، كحمرة الخجل ، فان تصورها يتوقف على تصور من قامت به . رابعاً : الكيفيات المركبة ، كمزازة الرمان ، فان تصورها يتوقف على تصور أجزائها ، ونحو ذلك .

وأجيب عن الأوّل . والثانى . والثالث : بأن هذه الكيفيات لا يتوقف تصورها على تصور معروضها التى قامت به ، فتصور العلم فى ذاته لا يتوقف على تصور من قام به ، نعم يلزم من تصوره تصور من قام به ، ومثله باقى الكيفيات المذكورة ، فهذا القيد لا يخرج هذه الكيفيات ، وإنما يخرج الأعراض الجنسية التى لا يمكن تصورها أوّلاً إلا بتصور ماتعلقت به ، فتصور معروضها علة فى تصورها ، وذلك لأن

الوضع مثلاً هو نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض ، ونسبتها إلى الأمور الخارجة عن الجسم ، كالقيام . والقعود ، لأن النسبة لا يمكن تصورها إلا بتصور المنسوب والمنسوب إليه ، فأولاً يتصوّر بعض أجزاء الجسم المنسوبة وبعض أجزائه المنسوب إليها ، ثم يتصوّر بعد ذلك النسبة بينهما . أو يتصور بعض أجزاء الجسم ، والأمر الخارجى عنه الذى يريد نسبته إليه ، ثم يتصور النسبة بينهما ، فتصور الغير علة فى تصور النسبة . بخلاف الكيفيات المذكورة ، فانها على العكس من ذلك ، فان تصورها علة فى تصور معروضها ، وقد اعترض هذا الجواب ، بأن تعريف الوضع بأنه نسبة أجزاء الجسم إلى آخره غير المشهور ، والمشهور فى تعريفه أنه هيئة مخصوصة يلزمها نسبة بعض أجزاء الجسم إلى بعض ، وإلى أمور خارجة ، فالنسبة ليست داخلة فى مفهوم الوضع ، وإنما هى لازمة له ، فان مفهوم الوضع هو الهيئة التى تلزمها النسبة ، ومثل ذلك الأين . والمتى الخ . فانها هيئات تلزمها النسب ، وليست هى النسبة ، وإذا عرفت ذلك ظهر لك أن هذه الأعراض لا يتوقف تعقلها على تعقل غيرها ، لأنها ليست هى النسبة حتى يتوقف تعقلها على تعقل المنسوب والمنسوب إليه ، وإنما هو هيئة تلزمها النسبة ، فيلزم من تصورها تصور النسبة ، وتصور الملزوم لا يتوقف على تصور اللازم ، فهذه الأعراض مثل الكيفيات المذكورة ، فلا يخرجها هذا القيد ، وهذا الاعتراض وجيه .

ومجمل القول : إن الأعراض النسبية إذا فسرت بأنها نسبه كذا ، فجعلت النسبة جزءاً من مفهومها ومعناها ، كان تعقلها متوقفاً على تعقل غيرها ، لأن النسبة لا تتصور إلا إذا تصور المنسوب والمنسوب إليه أولاً ، وعلى هذا فيكون قيد "لا يتوقف تعقل الكيف على تعقل الغير" مخرجا لها ، أمّا إذا فسرت بأنها هيئة مخصوصة يلزم من تصورها هذه النسبة لم يكن تعقلها متوقفاً على تعقل الغير ، لأن هذه الهيئة يمكن تصورها ابتداءاً بدون النسبة ، لأن تصور الملزوم لا يتوقف على تصور اللازم ، كالعلم ، فانه يلزم من تصوره تصور العالم الذى قام به ، ولكن لا يتوقف تصوره على تصور العالم ، وعلى هذا فلا يكون قيد "لا يتوقف تعقل الكيف على تعقل الغير" غير

مخرج لهذه الأعراض ، لأنها هى كذلك ، يتوقف تعقلها على تعقل الغير ، وعلى هذا فتخرج هذه الأعراض بقولنا : إن الكيْف لانسبة فيه بخلافها هى ، فان النسبة عرَض لازم لها ، ومما ينبغى التنبه له هنا أن الكلام فى الأعراض النسبية غير الإضافة ، أمّا الإضافة فانها نسبة باتفاق ، لأنها عبارة عن نسبة شيء إلى شيء بالقياس إلى نسبة أخرى ، فليست الإضافة هيئة مخصوصة تعرض لها النسبة وتلزمها ، وعلى هذا فتكون خارجة بذلك القيد .

وأجيب عن الرابع ، وهو : "أن الكيفيات المركبة يتوقف تعقلها على تعقل الغير الخارج عنها" ، وتوقف تصور المركب على تصور أجزائه ، ليس توقفاً خارجا عنه ، لأن الأجزاء ليست خارجة عن الكل .

هذا تفصيل للكلام على القيد الأول فى التعريف ، ذكرناه لك موضحاً لتكون منه على بصيرة ، وأمّا القيد الثانى ، وهو : "أن الكيْف لا يقتضى القسمة واللاقسمة" ، فمعناه أن ذات الكيْف لاتقتضى القسمة ولا تقتضى عدم القسمة ، فخرج بالأوّل الكم ، لأن ذاته تقتضى القسمة ، وقد عرفت فى الكلام على الكم مايرد هنا ، وهو : "أن الكم ، سواء كان متصلاً أو منفصلاً عرَض قائم بمعروض . ولا ريب فى أن ذات العرَض لاتقبل القسمة ، وإنما هو ينقسم تبعاً لمعروضه الذى قام به ، وهو الجسم الطبيعى ، وفضلاً عن ذلك ، فان الكم المتصل إذا قسم لم يبق متصلاً واحداً ، وإنما هو قد انقسم إلى كمّين ، فلم يوجد العرَض الذى قبل القسمة مع وجود القسمة ، مع أن القابل لشيء لايزول عند وجوده ، والكم المنفصل لايتصور فيه انفصال ، لأن كل جزء من أجزائه قائم بنفسه" ، ولكن قد عرفت الجواب عن هذا ، وهو : أن المراد بالقسمة القسمة الوهمية ، وهى فرض شيء غير شيء ، وهذه تجرى فى العرض المتصل والمنفصل ، كما تقدم بيانه موضحاً ، وخرج بالثانى ، وهو : "أن ذات الكيْف لا تقتضى عدم القسمة النقطة والوحدة ، فان ذاتهما تقتضى عدم القسمة ، لأنهما من الأمور الاعتبارية التى لاتقبل القسمة الفرضية ولا العقلية" ، فان القسمة الفرضية هى فرض شيء غير شيء ، والوحدة لايمكن أن يفرض فيها شيء غيرها ، لأنها وحدة ، والنقطة

كذلك ، فذات الوحدة والنقطة تقتضى عدم القسمة ، وبعضهم يقول : إنهما عرضان وجوديان غير داخلين فى مقولة من المقولات التسع ، وحصر الأعراض فى المقولات التسع غير مسلم ، وبعضهم يقول : إنهما من مقولة الكيف ، وعلى هذا ينبغى حذف اللاقسمة ، لأن الكيف لا تقتضى ذاته عدم القسمة ، كما عرفت من أنه ينقسم بواسطة الكم.

واعلم أن النقطة هى طرف الخط ، والخط مقدار ينقسم فى جهة واحدة ، وهى الطول ، والسطح مقدار ينقسم فى جهتين ، وهما : الطول . والعرض ، ومجموع هذه المقادير يسمى جسما تعليمياً ، لأنه يبحث عنه فى التعاليم الرياضية ، وقد عرفت أن الخط . والسطح أعراض ، ومعروضها الذى يقومان به هو الجسم الطبيعى المركب من الهيولى والصورة ، على ماعرفت أولاً ، وأما القيد الثالث ، وهو قولهم : فى محله ، فانه جىء به للإشارة إلى أن الكيف لايقتضى القسمة باعتبار وجوده وقيامه بمحله لاباعتبار تصوره الذهنى ، فانه لو أريد ذلك لم يخرج الكم ، فان تصور الكم ذهناً لايستلزم أن ذاته تقتضى القسمة ، فيكون مثل الكيف فى أن كلا منهما لاتقتضى ذاته القسمة ، فمن أجل ذلك جىء بقيد "فى محله" بمعنى أن الكيف مع وجوده الخارجى وقيامه بمحله ، ذاته لاتقتضى القسمة ، والكم باعتبار وجوده فى محله ، ذاته تقتضى القسمة ، ولا عبرة بالوجود الذهنى ، وأما القيد الرابع ، وهو : "لذاته" ، فانه جىء به للإشارة إلى أن الكيف يقبل القسمة الفرضية مثل الكم .

والجواب : أن عروض القسمة للكيف ليس لذاته ، وإنما هو بواسطة الكم ، لما عرفت أنه لا يمكن قسمة شىء إلا إذا لوحظ مقداره أولاً ، فقيد "لذاته" جىء به لإدخال الكيفيات التى تنقسم بواسطة الكم .

الثالث من المقولات : الوضع ، وقد عرفت أن له معنيين : أحدهما : أنه هيئة مخصوصة يلزمها نسبة بعض أجزاء الجسم إلى بعض . وإلى أمور خارجة عنه ، ومعنى ذلك أنك إذا نظرت إلى أجزاء جسم من الأجسام بعضها معتدل . وبعضها مائل . وبعضها منحن . وبعضها مستقيم . وبعضها قريب من بعض . وبعضها بعيد ، فانك تتصور من ذلك هيئة خاصة ، وهذه الهيئة هى عرض وجودى قائم بالجسم يسمى وضعاً ،

ويلزم من هذه الهيئة نسبة الأجزاء المذكورة إلى بعض ، وإلى أمور خارجة عن الجسم ، كحالة القيام . والقعود . والنوم . والانتكاس . والاعتدال ، ونحو ذلك ، وهذا هو المشهور ، وبعضهم يقول : إن العرض هو نفس نسبة بعض هذه الأجزاء إلى بعض وإلى الأمور الخارجة ، كما تقدم بيانه قريباً فى مباحث الكيف . الرابع : المتَى ، وهو حصول الشيء فى زمان معين ، ككون الكسوف فى ساعة كذا ، أو هو نسبة الشيء إلى الزمان .

الخامس : الأين ، وهو حصول الشيء فى المكان ، وينقسم إلى قسمين : حقيق ، ككون زيد فى مكان معين . وغير حقيقي ، ككونه فى البيت . أو السوق . أو هو نسبة الشيء إلى المكان . السادس : الملك ، وهو هيئة تعرض للشيء بواسطة مايحيط به ، وينتقل بانتقاله ، كالتعمم والتقمص ، أو هو نسبة بين الشيء وما يحيط به .

السابع : أن يفعل ، وهو هيئة تعرض للشيء فى حال تأثيره فى الغير ، أو هو نسبة بين الشيء وبين مايتأثر به مادام متأثراً . الثامن : أن ينفعل ، وهو هيئة تعرض للشيء فى حال تأثره عن الغير ، أو هو نسبة بين الشيء ، وبين مايؤثر فيه مادام مؤثراً .

التاسع : الإضافة ، وهى نسبة شيء إلى شيء بالقياس إلى نسبة أخرى ، وقد عرفت فى "مبحث الكيف" أنها نسبة باتفاق . واعلم أن من قال : إن الأعراض كلها سوى الكيف والكم نسبة ، فانه يجعل النسبة المطلقة "أى المجردة عن القيد" جنساً عالياً تحته النسبة المقيدة ، أى نسبة الإضافة بقيد "الإضافة" ، ونسبة الوضع بقيد "الوضع" ، وهكذا ، أمّا من يقول : إنها هيئة تعرض لها النسبة ، فانه يجعل النسبة المطلقة جنساً ، وتحته النسب اللازمة ، وقد علمت أن هذا هو المشهور .

هذا كله عند الفلاسفة ، أمّا المتكلمون فانهم ينكرون وجود هذه الأعراض سوى الكيف والأين ، ويريدون من الأين الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ، ويعبرون عنها بالأكوان الأربعة ، كما يأتى فى الوجود ، وكذلك ينكرون الجسم التعليمى وهو السطح الذى يقبل القسمة طولاً وعرضاً ، ويقولون : إن الموجود فقط هو الجسم الجوهرى المركب من جواهر فردة ، وما عدا ذلك فهو أمر اعتبارى لاتحقق له فى الخارج ، وكذلك ينكرون النقطة ، ويعبرون عنها بالجوهر الفرد .

# الباب الاول
## فى صفات الواجب

---

### أقسامها وحقيقتها

قسم بعض المتكلمين صفات الله تعالى إلى ثلاثة أقسام : الأول : الصفة النفسية ، وهى الوجود ، وسميت "نفسية" لأنها هى نفس الذات ، وليست زائدة عليها عندهم ، وهم يستدلون على ذلك بأنها لو كانت زائدة على الذات لكانت متصفة بالوجود ، والفرض أن الوجود أمر وجودىّ زائد على الذات ، فيتصف بالوجود ، وهكذا إلى مالا نهاية ، وهو تسلسل محال ، فصفة الوجود مفهوم اعتبارى لاتحقق له فى الخارج ، بل هو فى الخارج عين الموجود ، وقد عرفت مما تقدم فى أحكام الواجب أن هذا الدليل ليس بشىء ، لأن للخصم أن يقول : إن صفة الوجود زائدة على الذات ، ولها وجود فى الخارج ، وأمّا وجودها المتصفة به ، فهو أمر اعتبارى ، بمعنى أن وجود الموجود زائد على ذاته ، وأمّا وجود الوجود فهو عين ذاته ، فلا تسلسل فى الأمور الوجودية ، ومعنى الوجود بديهى يدركه الإنسان والحيوان ، فان الحيوان إذا سمع صوتاً يدرك أن صاحبه موجود ، فمن عرّف الوجود بأنه هو الثبوت ونحوه ، فانما أراد التمثيل له بذكر شىء من خواصه .

القسم الثانى : صفات السلوب ، وهى خمسة : القدم . والبقاء . والمخالفة للحوادث . والوحدانية ، وسميت هذه الصفات - سلبية - لأنها تسلب "أى تنفى عن الإله مالا يليق به" لأن معناها النفى ، فالقدم معناه عدم الأولية ، والبقاء معناه عدم الانتهاء ، وهكذا ، مما ستعرفه بعد ، وصفات السلوب عدمية باتفاق ، فهى مفهومات اعتبارية لاتحقق لها فى الخارج .

القسم الثالث : صفات المعانى ، وتسمى صفات الذات . وصفات الإكرام . وصفات الثبوت ، وهى : القدرة . والإرادة . والعلم . والحياة . والسمع . والبصر . والكلام ، وزاد بعضهم "التكوين . والقوة . والمشيئة"، وهذا القسم هو الذى وقع فيه النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة ، والحق أن الكلام فيه مصدر اضطراب العقول ، وأن النزاع فيه لم ينتج نتيجة حاسمة يمكن أن يقتنع بها أحد الخصمين المتنازعين ، ويظهر لى أن الحق مع السلف الذين يقولون : إن صفات الله تعالى تابعة لذاته فى التعقل والإدراك ، فكما أن ذاته تعالى لايمكن للعقول إدراكها والوقوف على حقيقتها ، فكذلك صفاته لايمكن الوقوف على أنها زائدة على ذاته ، أو هى عين ذاته ، الخ ماسيأتى بيانه موضحاً ، ولا يقال : إن فى ذلك جهلاً بذات الإله المعبود وصفاته ، وهو خلل واضح لايليق ، لأنا نقول : إن حقائق الحوادث التى هى فى متناول أيدينا وتحت حواسنا لم نستطع الوقوف عليها ، وكل مايمكننا معرفته منها إنما هو الوقوف على أجزائها إن كانت مركبة ، فاذا انتهت إلى جزء لانستطيع تحليله وقفت عقولنا عنده ، وقد اقتضت حكمة الله تعالى أن لايجعل لنا حاجة إلى إدراك تلك الحقائق ، وإنما جعل حاجتنا إلى معرفة خواصها ومزاياها ، فاذا كانت حقائق الحوادث وأعراضها لايمكننا الوقوف عليها ، فحقيقة الله تعالى وصفاته أولى بذلك ، لأنه سبحانه ليس مركباً من أجزاء حتى يمكننا معرفة تلك الأجزاء التى تركب منها ، وإنما هو سبحانه منزه عن المواد والأعراض البشرية ، ليس كمثله شيء من المخلوقات ، وإلا لم يصلح لأن يفيدها الوجود والبقاء ، فاذا عجز العقل عن إدراك حقيقة تلك الذات ووقف عن الحكم بأن صفاتها عينها أو غيرها ، فلا يكون ذلك جهلاً أو نقصاً ، بل هو وقوف عند الحدّ الذى ينبغى الوقوف عنده ، ومعرفة للقدر الذى لا ينبغى مجاوزته ، فان للعقول حدّاً ينبغى أن لاتتجاوزه ، وإلا كان فى ذلك مصرعها وهلاكها ، على أن الله تعالى قد مَنّ علينا بما يرشدنا عند الحيرة ، ويهدينا إلى سواء السبيل ، وذلك هو كتاب الله الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وسُنّة رسول الله سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام ، فلنرجع إليهما إذا اشتبهت علينا المسالك ، وخفيت علينا

المعالم ، فانه لن يضل من اهتدى بهديهما القويم ، وسلك سبيلها المستقيم ، فهذا هو كتاب الله تعالى قد اشتمل على وصف الإلـه سبحانه بصفات المعانى المذكورة ، وقال لنا : إنه ليس كمثله شيء ، فلم يكلفنا إلا باعتقادها واعتقاد مغايرتها لصفات الحوادث، أمّا كونها عين ذاته أو غير ذلك فلم يطلب منا معرفته ولا الإيمان به ، ولو كان ذلك لازما لبيَّنه لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فان الله تعالى أمره أن يبين للناس مانزل عليه من ربه ، فالذى أعتقده أن الله تعالى متصف بالصفات التى ذكرها كتاب الله تعالى تفصيلاً ، وأعتقد أنه متصف بصفات الكمال ، منزه عن صفات النقص إجمالاً ، وأعتقد أنه ليس كمثله شيء ، ولا هو مثل شيء ، أمّا كون هذه الصفات هى عين الذات أو غير الذات قديمة لذاتها أو لغيرها ، فلست مكلفاً باعتقاده ، على أنى سأذكر لك كل مادار من النزاع حول هذا الموضوع تفصيلا ، لتعلم مقدار حبّ المتأخرين من علماء المسلمين للبحث والتنقيب وراء الحقائق العلمية ، وتعرف شدة رغبتهم فى الوقوف على بواطن الأمور ، فان فى ذلك من الدلالة على عظم عقول هؤلاء العلماء الأجلة ، ومقدرتهم على استنباط الأدلة ، والنضال عن آرائهم بالطرق المنطقية التى يستفيد منها طالب العلم أجلّ الفائدة ، فانظر فيما يلى : —

أوّلاً : مذهب الأشاعرة ، قالوا : إن صفات المعانى وجودية زائدة على ذاته قديمة لذاتها ، فأورد عليهم خصومهم المعتزلة . والشيعة أن هذه الصفات إمّا أن تكون قائمة بنفسها فيلزم تعدد القدماء لذاتهم ، وهو ينافى التوحيد بالبداهة ، وإمّا أن تكون قائمة بذات الله تعالى „ وهو الذى يقتضيه مفهوم الصفة ، لأن الصفة معنى يقوم بالموصوف حتما “ وفى هذه الحالة لاتكون قديمة لذاتها ، لأن القديم لذاته هو الذى لايحتاج إلى شيءٍ مّا ، والصفة تحتاج إلى موصوفها ، فتكون حادثة لاقديمة لذاتها ، كما تقولون ، وهو باطل ، لأنه لايصح قيام الحوادث بذاته تعالى .

وقد أجابوا عن هذا بأن صفات الله تعالى ليست عين ذاته وليست غير ذاته ، فلا يقال : إنها محتاجة لذاته ، لأنها ليست غيرها حتى يلزم احتياجها لما يغايرها ، وكذلك لا يلزم تعدد القدماء ، لأن هذه الصفات ليست غير الذات ، وليست عين

الذات ، لأن مفهوم الصفة غير مفهوم الموصوف ، وهذا الكلام يشبه أن يكون غير معقول ، لأنه يستلزم الجمع بين النقيضين ، لأن نفي العينية صريحاً يستلزم إثبات الغيرية ضمناً ، فاذا قلنا : هذا الشيء ليس عين هذا الشيء الآخر ، كان معنى هذا أنه غيره ، فاذا قلنا بعد ذلك : إنه ليس غيره صريحاً ، كان معنى هذا غيره ، وهو جمع بين النقيضين ، وكذلك نفي الغيرية صريحاً يستلزم إثبات العينية ضمناً ، فنفي العينية صريحاً بعد ذلك جمع بين النقيضين ، فيكون محصّل العبارة أن الصفات غير ذاته لاغير ذاته. عين ذاته لاعين ذاته ، وهو تناقض محال ، وقد أجابوا عن هذا : بأنهم أرادوا من الغيرية أن ينفك أحد الغيرين عن الآخر ، بأن يتصور وجود أحدهما بدون الآخر ، وأرادوا من العينية أن يتّحد الشيئان في المفهوم ، بحيث يكون معنى أحدهما عين معنى الآخر بدون تفاوت ، وحينئذ يكون نفي الغيرية معناه أن الصفات ليست منفكة عن الذات بحيث يتصور وجود أحدهما بدون الأخرى ، ونفي العينية معناه أن الصفات ليست متّحدة مع الذات في المفهوم ، وكونها ليست عيناً ، بمعنى ليست متّحدة في المفهوم لاينافي كونها غير منفكة ، إذ لامانع من أن يكون الشيئان متغايرين في المفهوم ، ولكنهما غير منفكين ، بحيث لايوجد أحدهما بدون الآخر ، وذلك كالجزء مع الكل ، والواحد من العشرة ، فانه لايتصور وجود الجزء من حيث هو جزء بدون الكل والعكس ، فهما غير منفكين في الوجود ، مع أن مفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر ، وكذلك الواحد من العشرة ، فانه لايتصور بقيد كونه من العشرة منقطعاً منها ، نعم يتصور وحده بقطع النظر عن كونه من العشرة .

هذا مااشتهر في تأويل عبارتهم ، لاهي عين . ولا هي غير ، وبالرغم من المناقشات اللفظيه في تأويلهم هذا ، فانه مما لاشك فيه أنه محض تستر ، وإلا فالإشكال باقٍ على حاله ، وهو أن القديم لذاته لايحتاج إلى شيء مّا ، والصفة تحتاج للموصوف بداهة ، فمتى سلمتم بأمر زائد على الذات قديم لذاته ، فقد اعترفتم بالاحتياج ، ولا يخلصكم الحكم بأنه غير منفك ، على أنه يمكن تأويل هذه العبارة تأويلاً مطابقاً لمذهب السلف ، فيقال : إن الحكم على الصفات بكونها عين الذات أو غيرها فرع تصورها وتصور الذات،

ولما كانت ذات الإلـه تعالى ليست مادية ، وليس كمثلها شيء ، فكذلك صفاته القائمة بها ، لا يمكن الحكم عليها بكونها عينها أو غيرها ، ويكون معنى هذا الوقوف عند تنزيه ذات الله تعالى وصفاته عن المشابهة ، فان كان الغرض هذا ، فهو حسن .

ثانياً : مذهب بعض المتأخرين من المتكلمين ، قالوا : إن صفات المعانى ممكنة فى ذاتها ، لأن ذات الإلـه أثرت فيها الوجود ، قديمة لغيرها ، لكون ذات الإلـه علة فيها ، والعلة لاتنفك عن المعلول فى الوجود ، فهى مقارنة له لم تسبق بالعدم ، فلا يلزم تعدد القدماء لذواتهم ، ولا مانع حينئذ من الاحتياج ، وقد أورد على هذا أنكم قد قلتم : إن كون ذات الإلـه علة لبعض الممكنات نقص فى ذاته ، وأنكرتم على الفلاسفة القول بقدم العالم وصدوره عن الإلـه بطريق التعليل ، فكيف تغالطون أنفسكم هنا وتقولون : إن الله علة فى صفاته ؟ ! فأجابوا بأن هناك فرقاً بين الأمرين ، لأن صفات الله لازمة لذاته ، فلا يصح أن تنفك عنها أبداً ، فهى كمال لازم ، وأمّا العالم فانه يصح انفكاكه عن ذاته تعالى ، فلهذا قلنا بالتعليل فى الصفات ، ومنعناه فى العالم .

هذا ماقالوه ، ولا يخفى فساده ، لأنه متى صح أن تكون ذاته علة للبعض صح أن تكون علة للبعض الآخر ، أمّا كون الصفات كمالاً لايصح الانفكاك عنه . والعالم كمال يصح الانفكاك عنه ، فهو مجرد تحكم غير مقبول ، ولقد علمت أن التعليل نقص فى ذات الواجب على أيّ حال .

ثالثاً : مذهب المعتزلة ، قالوا : إن ذات الله تعالى ليست كذوات عباده ، فهى كافية فى أن تصدر عنها الآثار بدون صفة زائدة عليها ، فمن حيث أن ذاته تعلقت بإيجاد الممكنات يسمى قادراً ، ومن حيث أنها تعلقت بالمعلومات يسمى عالماً ، وهكذا ، فليس هناك ذات وصفة زائدة عليها تسمى علماً ، بل هناك ذات وتعلق يسمى عالمية وقادرية ، الخ ، والعالمية والقادرية أمور اعتبارية ، وقد أورد على هذا المذهب أنه إذا ثبت أن الله عالم ، فان اللغة تحتم وصفه بالعلم ، لأنه لايصح أن يوصف بوصف مشتق من مصدر ، والمعنى المصدرى غير قائم به ، فعالِم وصف مشتق من العلم ، فيجب أن يكون العلم قائماً به ، كما تقول : محمد أبيض ، فأبيض مشتق من البياض ، فيجب أن يكون البياض

قائماً بمحمد ، وإلا كان الكلام بمنزلة قولك : أبيض لابياض له ، وهو تناقض ظاهر ، وأيضاً إذا كان الله تعالى متصفاً بهذه الصفات ، وليست موجودة لم يكن هناك فرق بين الصفة والذات ، وكانت الذات علماً وقدرة ، الخ ، وهو ظاهر البطلان .

وقد أجابوا عن ذلك بأنه إذا كان المراد أن المشتق منه أمر وجودى زائد على الذات فغير مسلم ، ألا ترى أن الله متصف "بالموجود والواجب" ومع ذلك فان الوجود ليس أمراً زائداً على ذاته ، وكذلك الوجوب ، بل هما عين ذاته باتفاق بيننا وبين الأشعرى ، فكذلك العلم . والقدرة ، المشتق منهما عالم . وقادر ، فانهما غير زائدين على الذات ، بل هما أمور اعتبارية ، كالوجود . والوجوب ، وهذا كاف فى صحة الوصف ، لأنه يجوز أن يوصف الشىء بالأمور الاعتبارية المتغايرة ، فلا يرد كون الذات تسمى علماً . وقدرة ، الخ ، لأنه لامانع من ذلك متى كانت الصفات المذكورة مختلفة فى المفهوم ، وإن كانت فى الخارج شيئاً واحداً ، وسيأتى لهذا زيادة إيضاح فى صفة الكلام ، ولا ريب فى أن مذهب المعتزلة فى باب الجدل أفضل من مذهب بعض المتأخرين الذين يقولون : إن صفات الله تعالى ممكنة فى ذاتها قديمة لكون ذات الإله علة فيها ، لما فى ذلك من الرضاء بكون ذات الإله علة لبعض الممكنات ، وهو نقص ظاهر ، والفرق بين ممكن وغيره مما لامعنى له ، ولهذا نقل الشيخ السيالكوتى فى حاشيته على الخيالى ، عن المحقّق الدوانى مانصه : إن مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الأصول التى يتعلق بها تكفير أحد الطرفين ، وقد سمعت عن بعض الأصفياء أنه قال : عندى أن زيادة الصفات وعدمها وأمثالها مما لايدرك إلا بالكشف ، ومن أسندها إلى غير الكشف فانما يرى ما كان على اعتقاده ، بحسب النظر الفكرى ، ولا أرى بأساً فى اعتقاد أحد طرفى النفى والإثبات فى هذه المسألة ، وقال معنى ذلك العلاّمة الأمير فى حواشيه على جوهرة التوحيد ، على أنك قد عرفت أن كل واحد من الفريقين المتنازعين من الأشاعرة والمعتزلة قد ناضل عن رأيه بكل ماله من قوة ، ولم يكن فى قول كل فريق منهما مايدل على أنه معاند ومكابر ، بل يظهر من أدلة كل واحد منهما أنها كلها ترمى إلى تنزيه الله تعالى فى ذاته وفى صفاته ، ومع ذلك فالأقرب

الأقرب إلى سبيل السلامة والنجاة هو الذى ذكرناه لك فى أوّل المبحث ، وهو : " عدم الحكم على صفات الله بكونها عيناً أو غيراً ، قديمة لذاتها أو لغيرها " ، لأن هذه أمور لم يكلفنا الله تعالى بها ، ولا حاجة لنا فى تنزيه الإله إلى معرفتها ، فانما نعبد إلـهاً واحداً لايماثل أحداً من خلقه ، لا فى ذاته ولا فى صفاته ، ونؤمن بما ورد فى كتاب الله تعالى من تلك الصفات مفصلاً ، فذلك هو الذى يجب علينا اعتقاده ، فاذا ماوجد معاند يقول : إننى لا أعبد الإله إلا إذا عرفت أن صفاته زائدة أو غير زائدة ، فها أنت ذا قد وقفت على ماقاله أئمة علماء الكلام فى هذا الموضوع ، فاسلك السبيل الذى تراه أنسب فى إقناع من يجادلك فى ذلك ، وتخير المذهب الذى يميل إليه طبعك ، فانه لاحرج فى اعتقاد أى المذهبين ، والله الهادى إلى سواء السبيل .

هذه هى أقسام الصفات الثلاثة المشهورة عند المتكلمين ، وقد زاد بعضهم قسما آخر ، سماه الصفات المعنوية ، وهى : " كونه تعالى قادراً . وعالماً . ومريداً " الخ ، " والكون " هو التعلق ، وهو أمر اعتبارى ، والحق أن هذا لاحاجة إليه ، لأن صفات المعانى إمّا أن تكون كلها أمور اعتبارية ، كما يقول المعتزلة . أو وجودية ، كما يقوله الأشاعرة ، فلا حاجة إلى زيادة قسم آخر على هذه الأقسام .

وبعد ، فلنذكر لك كل صفة من الصفات على حِدَتِها ، فنقول : —

## صفة الوجود - ودليله

قد بيّنّا لك قريباً أن الوجود صفة نفسية منسوبة إلى النفس ، وأنها عين الموجود عند الأستاذ الأشعرى ، وبيّنّا لك دليله هناك ، فلا حاجة إلى الإطالة بإعادته ، وإنما نريد أن نتكلم هنا على دليل الوجود ، فنقول : — ينبغى أوّلاً أن يذكر الطالب أن العالم محتاج إلى الواجب ، وهل علة احتياجه هى الإمكان . أو الحدوث ؟ ، فالفلاسفة . وبعض المتكلمين يقولون : إن علة الاحتياج هى الامكان لا الحدوث ،

وجمهور المتكلمين يقولون : العلة هى الحدوث لا الإمكان ، وقد عرفت أن الإمكان هو استواء طرفى الوجود والعدم بالنسبة للممكن ، أمّا الحدوث فهو الوجود بعد العدم ، فكل حادث ممكن الاستواء طرفى الوجود والعدم بالنسبة له ، ولكن الممكن عند الفلاسفة قد لا يكون موجوداً بعد العدم ، لجواز أن يكون القديم علة فيه ، والعلة لا تتخلف عن معلولها ، كما عرفت فى المقدمة ، فالذى يقول من المتكلمين : إن علة الاحتياج هى الإمكان لا يوافق الفلاسفة على أن الممكن قد يكون قديماً ، ولكن يوافق على أن علة الاحتياج هى الإمكان ، بمعنى استواء طرفى الوجود والعدم بالنسبة للحادث ، وليست العلة عنده الحدوث بمعنى الوجود بعد العدم .

إذا عرفت هذا ، فاعلم أن للمتكلمين طريقين فى تقرير دليل الوجود : — إحداهما : طريق الإمكان ، وهى طريق بعض المتكلمين الذين يوافقون على أن علة الاحتياج هى الإمكان . ثانيهما : طريق جمهور المتكلمين الذين يقولون : إن علة الاحتياج هى الحدوث ، والطريقان قريبان من بعضهما ، إلا أن طريق الحدوث لا يتم إلا ببيان أن الحادث يستوى وجوده وعدمه ، فلا بدّ من مرجح يرجح أحد طرفيه ، فالمسألة فى نهايتها ترجع إلى مكان ، فلهذا كان طريق الإمكان أقرب ، وتقرير الدليل على طريق الإمكان أن يقال : العالم ممكن يستوى وجوده وعدمه ، فلا بدّ له من مرجح يرجح أحد المتساويين لاستحالة الترجح بلا مرجح بداهة ، كما تقدم ، ولا جائز أن يكون المرجح ممكناً ، لأنه لو صلح مرجحاً لغيره لصلح أن يكون مرجحاً لنفسه ، فيكون الشىء علة لنفسه ، وهو باطل ، وتقريره على طريق الحدوث أن يقال : العالم حادث لابدّ له من محدث يستند إليه ، وذلك المحدث لابدّ أن يكون واجب الوجود ، لأنه لو كان جائز الوجود لكان حادثاً لا يصلح أن يكون مبدءاً للعالم ، وإلا لزم أن يكون الشىء علة لنفسه .

هذا هو إجمال دليل الوجود على طريق الحدوث ، أمّا تفصيله ، فهو أن يقال : العالم أعيان وأعراض ، والعين هو الجوهر ، وقد تقدم تعريفه عند المتكلمين ، وكذلك العرَض ، والأعيان إمّا مركبة من جزءين فأكثر ، وهى الأجسام ، وإمّا غير مركبة ،

وهى الجزء الذى لا يتجزأ ، أى لا يقبل القسمة أصلاً ، لا فعلاً ولا فرضاً ، ومعنى كونه لا يقبل القسمة الفرضية ، أن العقل إذا فرض قسمته كان فرضه غير مطابق للواقع ، وليس معناه أن العقل لا يقدر على فرضها ، لأن العقل يفرض المحال ، أمّا الأعراض ، فقد عرفت أن المتكلمين لا يقولون بوجود شىء من الأعراض سوى الكيْف والأيْن ، ويريدون من الأيْن الحركة والسكون والافتراق والاجتماع ، ويعبرون عنها بالأكوان الأربعة ، فهم يقسمون الأعراض الوجودية إلى أربعة أقسام: الألوان . والطعوم . والروائح . والأكوان ، والثلاثة الأوَل من الكيْف ، ثم إن كل واحد من هذه الأربعة ينقسم إلى أقسام ، فالألوان لها أقسام كثيرة ، ولكن نقل بعضهم أن أصولها خمسة : السواد . والبياض . والحمرة . والخضرة . والصفرة [1] ، وأمّا غيرها من الألوان ، فإنما يحدث بتركيب أحد هذه الخمسة مع غيره ، وأمّا الطعوم فأنواعها تسعة ، وهى : المرارة . والحرافة . والملوحة . والعفوصة . والقبض . والحلاوة . والدسومة . والتفاهة ، ويحصل بالتركيب أنواع كثيرة لا تحصى ، ثم إن الفرق بين العفوصة والقبض ، أن العفص يقبض ظاهر اللسان وباطنه ، والقبض يقبض ظاهره فقط ، وتطلق التفاهه على طعم الخبز واللحم ، أو على الشىء الذى لا طعم له ، وأمّا الروائح فأنواعها كثيرة ، وليست لها أسماء مخصوصة ، إلا بالإضافة إلى ماتستخرج منه ، كرائحة الورد . والياسمين ، وهكذا ، وأمّا الأكوان ، فقد عرفت أنها تنقسم إلى الأقسام الأربعة : الحركة . والسكون . والاجتماع . والافتراق . ويقول المتكلمون : إن هذه الأعراض بجميع أنواعها ماعدا الأكوان لا تحدث بالفعل إلا فى الأجسام المركبة ، أمّا الجزء الذى لا يتجزأ فانه لا تحدث فيه هذه الأعراض ، وإن كان يصح أن يتصف بها مجازاً لا حقيقة ، أمّا الأكوان فانها تحدث فعلاً فى الأجسام المركبة ، وفى الجزء الذى لا يتجزأ ، وقد عرفت أن الفلاسفة لا يقولون بالجزء الذى لا يتجزأ ، وأقوى أدلة المتكلمين على وجود الجزء الذى لا يتجزأ

---

(١) اذا ركب اللون الازرق مع البنى ينشأ منهما لون أسود ، واذا أضيف الأزرق الى الأصفر يتولد منهما اللون الأخضر ، واذا أضيف الازرق الى الأخضر ينشأ منهما لون بنفسجى ، وهكذا .

"أى لايقبل القسمة أصلاً"، أنه لو وضعت كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تمسه إلا بجزء لا ينقسم، لأنها لو مسته بجزءين لكان فيها خط بالفعل، فلا تكون كرة حقيقية.

وقد أجيب عن هذا بأن التماس إنما هو بالنقطة، وهى وإن كانت لاتقبل القسمة، ولكن لايلزم من عدم قبولها للقسمة عدم قبول ماقامت به، لأنها لم تقم بمحلها جميعه، بحيث تسرى فى كل أجزائه، فهى إذا قامت بجزءين مثلاً فانما تقوم بواحد منهما، فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام ماقامت به، وقد تقدم أقوى دليل للفلاسفة، وتقدم الكلام فى الهيولى والصورة، فارجع إليه "فى المبحث الرابع"، وسواء ثبت الجزء الذى لايتجزأ أو ثبتت الهيولى والصورة، فان هذا لايؤثر فى دليل الوجود، وإنما يؤثر فى الكلام على الحشر، كما بينّاه لك هناك.

وإذ قد عرفت أن العالم أعيان وأعراض، فاعلم أن الكل حادث، أمّا الأعراض فبعضها حادث بالمشاهدة. وبعضها حادث بالدليل، فالأوّل: كالحركة بعد السكون. والضوء بعد الظلمة. والسواد بعد البياض، وذلك لأن حدوث مثل هذا مشاهد محس بحاسة البصر. والثانى: أضداد أمثال هذه الأمور، كالسكون الذى انعدم بعد الحركة، والظلمة التى انعدمت بالضوء، والبياض الذى انعدم بالسواد، وهكذا، فان هذه الأعراض لم تكن مشاهدة بعد انعدامها، ولكن حدوثها قد ثبت بالدليل، وذلك الدليل هو: "أنها لو لم تكن حادثة لكانت واجبة، ولو كانت واجبة لم يطرأ عليها العدم، وهذه قد طرأ عليها العدم بطروّ أضدادها، فان السكون قد انعدم بطروّ الحركة، والظلمة انعدمت بطروّ الضوء، وهكذا، ومتى ثبت حدوث الأعراض ثبت حدوث الأعيان التى تقوم بها، ومعنى هذا أن الأعيان التى تقوم بها الأعراض التى ثبت حدوثها بالمشاهدة أو الدليل حادثة، أمّا الأعراض التى لم تشاهد، كحركات الأفلاك. وأشكال السمٰوات، فانه يستدل على حدوثها بحدوث الأعيان التى قامت بها، لأنك قد عرفت أن الأعيان التى تقوم بها هذه الأعراض جميعها حادثة.

ومن هذا تعلم أن بعض الأعراض شوهد حدوثها. وبعضها ثبت حدوثها بطروّ العدم، كالسكون الذى انعدم بطروّ الحركة، وهذه الأعراض دليل على حدوث

الأعيان التى تقوم بها ، سواءكانت مشاهدة أو غير مشاهدة ، والأعيان التى لم تشاهد وقامت بها هذه الأعراض دليل على حدوث هذه الأعراض ، لأن حدوث العين دليل على حدوث العرَض ، وأمّا الأعيان ، فلأنها ملازمة للحوادث ومفتقرة إليها ، وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث . أمّا المقدمة الأولى فلأن كل جسم أو جوهر لايخلو عن الحركة أو السكون ، وذلك لأن الجسم لابدّ من وجوده فى حيز ، فان لم ينتقل من ذلك الحيز ، بل ظل فيه باقياً كان ساكناً ، سواء مضى على وجوده فى ذلك المكان زمان " لحظتان أو ثانيتان " أو نحو ذلك ، أو حدث فى ذلك المكان ابتداءاً ولم يمض عليه آنان ، والمعنى الأوّل تفسير لقولهم : السكون كونان . فى آنين . فى مكان واحد ، ومعناه أن الجسم يوجد فى مكان واحد زمانين " لحظتين مثلا " بدون أن ينتقل منه إلى مكان آخر ، فيكون له وجود باعتبار الزمن الأوّل ، ووجود باعتبار الزمن الثانى فى ذلك المكان ، أمّا إذا انتقل من حيز إلى حيز آخر فانه يكون متحركاً ، فالحركة كونان : فى آنين . فى مكانين ، ومعنى ذلك أن الجسم يوجد فى مكان زمناً ، ثم ينتقل منه إلى مكان آخر فى آن آخر ، فوجوده فى المكان الأوّل لحظة ، وانتقاله منه إلى المكان الثانى فى اللحظة الثانية هى الحركة ، وبذلك ثبتت المقدمة الأولى ، وهى قولهم : " إن كل جسم لايخلو عن الحركة والسكون " والحركة والسكون حادثان بالضرورة . كما علمت ، وأيضاً فان الحركة هى عبارة عن الانتقال من حال إلى حال ، وذلك آية الحدوث ، لأنها تنقضى شيئاً فشيئاً ، والسكون قابل للعدم بطروّ الحركة عليه ، وكل ما كان كذلك فهو حادث . أمّا المقدمة الثانية ، وهى قولهم : " وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فذلك لأن مالا يخلو عن الحوادث إذا كان قديماً موجوداً فى الأزل ، فانه يلزم أن تكون الحوادث موجودة معه ضرورة أنها ملازمة له لاتنفك عنه ، فتكون قديمة مثله ، فينقلب الحادث قديماً ، وهو محال ، ومتى ثبت أن العالم بجميع أجزائه حادث ، ثبت أنه لابدّ له من محدث ، وهو الله " .

ذلك تفصيل دليل جمهور المتكلمين الذين يقولون : إن علة الاحتياج هى الحدوث لاالإمكان ، وهو كما ترى يشتمل على أمور : ــ

١ — تقسيم العالم إلى أعراض وأعيان .

٢ — الاستدلال على أن الأعراض بعضها حادث بالمشاهدة ، وبعضها حادث بالدليل ، وهو طروّ العدم ، والقديم لا يطرأ عليه العدم .

٣ — الاستدلال على حدوث الأعيان بملازمتها للأعراض الحادثة ، لأن ملازم الحادث حادث ، وإلا انقلب الحادث قديماً ، أمّا ماتخلل ذلك من بيان الأعراض والأعيان ، وتقسيم كل واحد منها إلى أقسام ، وبيان الجزء الذى لا يتجزأ ، وتعريف الحركة والسكون ، ونحو ذلك ، فقد ذكر استطراداً تكملة للبحث .

وإذ قد عرفت ذلك ، فاعلم أنه يتعلق بهذا الدليل مباحث :—

أوّلاً : ماهو العالم ؟ والجواب : أنه اسم لكل جنس من أجناس الموجودات ، فيقال : عالم الحيوان . وعالم النبات . وعالم الأجسام . وعالم الأعراض ، وهكذا ، وليس معنى هذا أنه موضوع لكل جنس بوضع على حِدَةٍ ، من باب وضع اللفظ المشترك اللفظى ، كلفظ "عين" الموضوع للباصرة بوضع . وللذهب بوضع ، وهكذا فان ذلك لادليل عليه ، وإنما هو موضوع لمعنى كلى يتحقق فى جميع هذه الأجناس ، وذلك المعنى الكلى هو ماسوى الله ، فمعنى العالم "ماسوى الله" وذلك المعنى متحقق فى كل جنس من أجناس الموجودات ، فيصح إطلاق العالم حينئذ على كل جنس من هذه الأجناس على حِدَةٍ باعتبار تحقق المعنى فيه ، وهو ماسوى الله ، وإن لم يكن موضوعا له بخصوصه ، وكذلك يصح إطلاقه على جميع الأجناس .

ومن هذا تعلم أن لفظ العالم لا يصح إطلاقه على زيد على حِدَةٍ . ولا على عمرو ونحوهما من الأفراد . لأنه وإن كان معنى العالم ، وهو ماسوى الله ، يتحقق فى الأفراد ، إذ يقال لزيد : ماسوى الله ، ولكن لفظ العالم موضوع لمعنى مشترك بين الأجناس لا بين الأفراد المندرجة تحت الأجناس .

وإذ قد ظهر لك أنه موضوع لمعنى كلى تشترك فيه أجناس الموجودات ، فاعلم أن هذه الأجناس جزئيات للمعنى الكلى ، كالإنسان الموضوع لمعنى الحيوان الناطق الذى يصدق على زيد . وعمرو ، الخ ، صدق الكلى على جزئياته ، وليس موضوعا للأجناس

المجتمعة ، على أنها أجزاء له ، لأنه لو كان كذلك لما صح جمعه على العالمين .

ثانياً : قلتم : إن العالم كله حادث ، ومعنى حادث مسبوق بالعدم ، وهذا يستلزم تعطيل الصانع ، لأنه يكون موجداً فى الأزل بدون أن يكون له أثر ، وهذا نقص فى مقام الألوهية ، فالفلاسفة الذين يقولون " بقدم المواد والعناصر بصورها النوعية . وقدم العقول " لهم وجه ، والجواب : أن كمال الإله ليس بإيجاد العالم ، بل هو كامل فى ذاته ، سواء وجد العالم أو لم يوجد ، وإن القول بالقدم ينتج عكس هذا الغرض ، لأنه يترتب عليه أن يكون الإله علة للعالم مجبوراً على الإيجاد ، وهو منتهى النقص ، وقد تقدم بيان ذلك موضحاً فى المقدمة ، فارجع إليه ، وإنما أعدنا ذكره هنا للإشارة إلى علاقة هذا الكلام بدليل الوجود .

ثالثاً : حصرتم العالم فى الأعيان المتحيزة والأعراض ، وهذا الحصر ممنوع ، لجواز أن يكون من بين العالم ماليس بجوهر متحيز ، ولا عرَض ، وذلك كالعقول والنفوس المجردة القديمة لغيرها التى يقول بها الفلاسفة ، وقد ذكرت فى المقدمة بإيضاح ، ومتى سلمتم بجواز ذلك فلا يتم دليلكم ، لأنه يصح أن تكون العقول والمجردات مبدءاً يستند إليه الأعيان المتحيزة . والأعراض الحادثة ، والجواب : أن المجردات التى يقول بها الفلاسفة لم يثبت وجودها ، والكلام فيما ثبت وجوده من العالم ، وهذا الجواب ليس بشىء ، لأنه إنما ينفع إذا ثبت عدم المجردات بالبرهان ، أمّا كونها لم تثبت ، فمعناه أنه يجوز وجودها وعدمها ، وجواز وجودها كاف فى نقض الدليل ، فالجواب الصحيح أن يقال : إذا ثبت وجود المجردات فلا بدّ أن تكون حادثة مسبوقة بالعدم ، لأن الدليل العقلى قام على أنه لايصح أن يكون شىء من الممكنات قديماً صادراً عن الإله بطريق القهر والكره ، لأن ذلك ينافى مقام الألوهية بالبداهة ، ومتى ثبت ذلك فلا يضرنا وجودها ، لأنها تكون من جملة الحوادث التى لاتصلح مبدءاً للموجودات ، وإنما حصرنا العالم فى الجواهر المتحيزة والأعراض ، لأنها هى التى ثبت وجودها ، وكل مايحتمل وجوده من الحوادث ، سواء كان مادياً أو غيره ، متى وجد بعد العدم لايضرنا فى شىء .

رابعاً : قلتم : إن مالا يخلو عن الحوادث لابدّ أن يكون حادثاً ، وإلا لزم أن تكون الحوادث قائمة به فى الأزل ، فتكون قديمة مثله ، فينقلب الحادث قديماً ، وهو محال الخ ، وهذا الكلام غير مسلم ، لأننا نقول : إن الحركات الحادثة ونحوها ملازمة للقديم وموجودة فى الأزل ، بمعنى أنه مامن حركة إلا قبلها حركة ، وهكذا إلى مالا نهاية ، لأن الأزل هو عبارة عن عدم الأولية . أو هو عبارة عن استمرار الوجود ، ولا مانع من أن تكون الحركات أزلية على المعنيين ، بمعنى أنه لاأوّل لها ، وأن وجودها مستمر ، بأن يكون كل حركة قبلها حركة أخرى إلى مالا نهاية له فى جانب الماضى ، فلا مانع حينئذ من أن يتصف القديم بالحادث الذى لاأوّل له ، ولا ينقلب الحادث قديماً ، وأجيب عن هذا : بأن وجود حوادث لا أوّل لها محال ، لِما يترتب عليه من المحال ، وذلك لأنه لو وجدت سلسلة من الحوادث لا أوّل لها بالنسبة للزمن الماضى ، وآخرها حادث اليوم ، كأن تكون حركات القديم مثلاً لاأوّل لها ، كما أنه لاأوّل له . وآخرها حركة اليوم ، ثم فرضنا سلسلة أخرى مقابلة لها على سبيل الفرض والتقدير ، أوّلها من قبل اليوم بشهر ، فمما لاشك فيه حينئذ أن تكون حلقات السلسلة الثانية الفرضية أقلّ من حلقات السلسلة الأولى الحقيقية ، لأنها تنقص عنها بعدد أيام الشهر ، ثم إذا قابلنا بين حلقات السلسلة الفرضية بالسلسلة الحقيقية من اليوم إلى مالا نهاية له فى جانب الماضى ، فلا يخلو إمّا أن لاتتناهى السلسلتان ، وحينئذ يلزم مساواة السلسلة الناقصة للكاملة ، لأن كلاً منهما لانهاية له ، وإمّا أن تنقطع الناقصة فى النهاية عند العدد الذى نقصته ، فتنقطع مثلها الثانية ، لأنها لاتزيد عنها إلا بقدر معلوم ، تنتهى عنده ، وهو المطلوب ، وهذا يسمى برهان التطبيق ، ولا يلزم فيه أن تكون آحاد السلسلة مترتبة ، بل لو وجدت الحوادث جملة فى زمن . وجملة أخرى فى زمن آخر ، فان المقابلة فى ذلك تكون بين أجزاء الزمن الذى وجدت فيه ، وهو يدل على أن جميع الجزئيات الموجودة من الحوادث التى لا آخر لها لابدَّ أن يكون لها أوّل تنتهى عنده ، وقد تقدم لذلك ذكر فى المقدمة ، ويرد على هذا أمور ثلاثة : —

أحدها : أن نعيم الجنان لا يتناهى ، فكيف تقولون : إن مالا يتناهى يستحيل وجوده ؟ .

ثانيها : إن مراتب الأعداد لاتتناهى أيضاً . ثالثها : إن معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته ، لأن العلم يتعلق بالممكن . والواجب . والمستحيل ، بخلاف القدرة ، فانها لاتتعلق إلا بالممكن ، وكلاهما لايتناهى ، فكما أن معلومات الله لاتتناهى كذلك مقدوراته ، فحينئذ يلزم مساواة الناقص للزائد على قولكم .

والجواب : أمّا عن الأوّل ، فان السؤال لايرد من أصله ، لأن القائلين بنعيم الجنان يقررون أن الجنات حادثة ، لها أوّل ، فلنعيمها أوّل تنتهى إليه فى جانب الماضى ، فان كان الغرض عدم التناهى فى المستقبل فهو خارج عن الموضوع ، إذ لم يقل أحد منهم : إن أفراد نعيم الجنان توجد فى الخارج متسلسلة إلى مالا نهاية له فى المستقبل ، وإنما يقولون : إن كل مايوجد من أفراد نعيمها يحدثه الله تعالى ، ثم ينتهى ويحدث غيره ، وهكذا ، ومعنى كونها غير متناهية عندهم ، أنها لاتقف عند حدٍّ لايتصور وجود غيره بعده ، ولو أنها وجدت جميعها فى الخارج لم تكن متناهية ، ولكنها لم توجد كذلك ، فلا تسلسل فيها . وأمّا عن الثانى ، فان مراتب الأعداد غير موجودة فى الخارج حتى عند المحققين من الفلاسفة ، وما وجد منها فى الخارج فهو متناهٍ ، والتطبيق إنما يجرى فى الموجود فى الخارج فعلاً ، فان قلت : إنها موجودة فى الذهن والوجود الذهنى كاف فى تطبيق السلسلتين : الذهنية . والفرضية ، قلت : إن الوجود الذهنى بالمعنى الذى يصحح التطبيق ، وهى : "أن الأعيان الخارجية هى بعينها الموجودة فى الذهن إلا أنها تختلف بترتب الآثار كما تقدم" لم يقم دليل عليه ، ولا يقول به جمهور المتكلمين ، وعلى فرض وجوده ، فان التطبيق لايجرى فيه ، لأن الذهن لايقدر على استحضار مالا يتناهى ، ومعنى كون مراتب الأعداد غير متناهية أنها لاتقف عند حدٍّ لايتصور وجود غيره بعده ، ولو أنها وجدت كلها فى الخارج لكانت غير متناهية ، كما علمت فى نعيم الجنان . وأمّا عن الثالث ، فهو يحتاج إلى بيان تعلق العلم بالمعلوم . والقدرة بالمقدور . فالقدرة تتعلق بالمقدور تعلقاً تنجيزياً ، أى لتنجيزه وإيجاده ، والعلم كذلك يتعلق به بعد حدوثه بالفعل ، وهذا لا كلام فيه ، لأن له مبدءاً ينتهى إليه ، وتتعلق القدرة بالمقدور تعلقاً "صلوحياً" أي تكون صالحة لإيجاده

أزلاً ، ويتعلق العلم به تعلق إحاطة ، على معنى أنه سيوجد على حال كذا ، وهذا التعلق لايجعل الممكن موجوداً فى الخارج ، فتعلق علم الله تعالى بمراتب الأعداد ، ونعيم الجنان لايجعلها موجودة بالفعل ، وإنما يعلمها على أنها ستوجد ، ويتعلق العلم بكل مايوجد منها بالفعل تعلقاً آخر ، وهذا لايلزم منه تغيير فى علم الله تعالى ، وإنما التغيير فى التعلق ، وهذا لاضرر فيه .

خامساً : قولكم : إن كل حادث لابدّ له من محدث ، قول صحيح ، ولكن لا يلزم أن يكون المحدث واجباً ، لأنه يصح أن يكون كل حادث مستنداً إلى الحادث الذى قبله ، وهكذا إلى مالا نهاية له فى جانب الماضى ، والجواب : أن ذلك محال من وجهين : الأوّل : أن العالم وجوده ليس من مقتضى ذاته ، فهو ممكن ، وكل ما كان كذلك فهو يدل على مبدإٍ له يفيده الوجود ، وذلك المبدأ يجب أن يكون مبدءاً لكل جزءٍ من أجزاء العالم ، فلو كان ذلك المبدأ ممكناً لكان من جملة العالم ، فلا يصلح دليلاً على مبدإِ العالم ، والمفروض أنه يصلح ، وهذا معنى قولهم : إن الممكن لو صلح كونه علة للممكنات لكان علة لنفسه ، وهو باطل . الثانى : أن تسلسل الحوادث إلى مالا نهاية له فى جانب الماضى باطل ببرهان التطبيق ، وقد تقدم بيانه قريباً ، وتقدم أيضاً فى المقدمة ، ومتى ثبت أن العالم ممكن لايصلح أن يكون علة لنفسه ولا لبعضه ، ثبت الواجب ، لأن الموجود ينحصر فى الممكن والواجب ، ولا ثالث لهما ، ومتى ثبت الواجب ثبت استناد العالم إليه ، وهو المطلوب .

هذا تقرير الدليل عند المتكلمين ، أمّا الفلاسفة فيسلكون طريقاً أخصر ، ويقررون الدليل هكذا : ”مما لاريب فيه أن فى الواقع موجوداً ، إذ لا يمكن لأحد أن ينكر الموجود ، وهذا الموجود لايخلو إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً لانحصار الموجود فيهما ، فان كان واجباً ، فقد ثبت المطلوب ، وإن كان ممكناً احتاج إلى مؤثر ، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح ، وهذا المرجح لابدّ أن يكون واجباً ، وإلا لزم التسلسل أو الدور ، وقد عرفت بطلانهما“ .

# صفة القدم

هذه هى الصفة الأولى من الصفات السلبية ، ومعنى كونها سلبية أنها ليست معنى زائداً على ذاته ، وإنما هى مفهوم عقلى يتصف به الإلـه سبحانه ، كما تقدم ، ومعناها أن وجود الله تعالى غير مسبوق بالعدم ، فالقدم سلب العدم السابق على الوجود ، وإن شئت قلت : القدم هو سلب أوّلية الوجود ، فهذا هو معنى القدم بالنسبة لله تعالى ، أمّا القدم بالنسبة للحادث ، فهو عبارة عن طول المدة ، ومنه قوله تعالى : ﴿حتى عاد كالعرجون القديم﴾ ، وقد اشتهر إطلاق القديم على الله تعالى بالمعنى المتقدم ، ومثله الأزلى ، فانه عبارة عن القديم ، على أن وصف الله بالقديم لم يرد فى الكتاب والسنة ، وقد يشير إليه قوله تعالى : ﴿ وما نحن بمسبوقين ﴾ ، وهل القديم مرادف للواجب . أو لا ؟ والجواب : أنه لانزاع فى أنهما مختلفان فى المفهوم ، فان لكل واحد منهما معنى يغاير معنى صاحبه ، لأن معنى الواجب هنا هو ما كان وجوده من مقتضى ذاته ، كما تقدم ، ومفهوم القديم ماليس مسبوقاً بالعدم ، كما علمت ، فهما مختلفان فى المفهوم بلا نزاع ، أمّا اختلافهما " فى الماصدق " ففيه نزاع بين المتقدمين من المتكلمين والمتأخرين منهم ، فالمتقدمون يقولون : إنهما متّحدان فى الماصدق ، بمعنى أنهما يصدقان على ذات واحدة ، وهى " ذات الله تعالى " كما يصدقان على صفاته تعالى ، فيقولون : إن ذات الله قديمة وواجبة ، كما يقولون : إن صفاته كذلك ، أمّا المتأخرون فانهم يخصون الواجب بذات الله تعالى ، فلا يصح إطلاقه على صفاته عندهم ، وذلك لأن الواجب ما كان وجوده من ذاته ، فلا يحتاج إلى شىء مّا ، أمّا الصفات فانها محتاجة إلى القيام بالموصوف ، فهى قديمة لغيرها ممكنة فى ذاتها ، كما تقدم . فالقديم عندهم ينقسم إلى قسمين : قديم لذاته ، وهذا مرادف للواجب فى الماصدق . وقديم لغيره ، وهو مختص بصفات الله تعالى ، بمعنى أن ذات الله علة فى وجودها ، والعلة مقارنة للمعلول فى الوجود ، فهى غير مسبوقة بالعدم ، وقد بينّا لك هذا مفصلاً ، فارجع إليه .

بقي أننا قلنا : إن القديم لم يرد إطلاقه على الله فى الكتاب والسنة ، فكيف يصح للمتكلمين إطلاقه عليه وعدّه صفة من صفاته تعالى ، ومثله الواجب والموجود ونحوهما ، فانه لم يرد إذن بإطلاقهما على الله تعالى ؟ وقد أجيب عن هذا بجوابين : الأوّل : أنا لانسلم أنه لم يرد الإذن بإطلاقها شرعا ، فانها تطلق على الله تعالى بإجماع المسلمين ، والإجماع من الأدلة الشرعية . الجواب الثانى : أن هذه الألفاظ وإن لم يرد الإذن شرعا بإطلاقها على الله بلفظها ، ولكن قد ورد إطلاق مرادفها ، وهو لفظ الجلالة ” الله “ لأن الله اسم للذات الأقدس التى وجودها من ذاتها ، والموجود لازم لهذا ، لأن الذى تقتضى ذاته الوجود يلزم أن يكون موجوداً بالضرورة ، وقد اعترض على الجواب الثانى بأمور ثلاثة : — الأوّل : منع كون هذه الألفاظ مترادفة ، لأنك قد علمت أن لفظ الجلالة عَلم على الذات الأقدس الذى له وجود خاص ، ومعنى الواجب ما يكون وجوده من ذاته ، ومعنى القديم مالا يكون مسبوقاً بالعدم ، فدعوى كونها مترادفة غير صحيحة . الثانى : أنه على تسليم كونها مترادفة فإنا لانسلم أن ورود الشرع بإطلاق لفظ على الله تعالى يلزم منه جواز إطلاق مرادفه ، ألا ترى أنه يطلق شرعا لفظ ” الجواد “ على الله تعالى ، مع أنه لايصح مرادفه ، وهو سخىّ ، وكذلك ” العالِم “ فانه يطلق شرعا على الله ، مع أنه لايصح إطلاق مرادفاته ، كالعارف . والفقيه . والعاقل . والفطِن ، وذلك لأن المعرفة قد يراد بها العلم المسبوق بالغفلة ، والفقه يراد به فهم غرض المتكلم من كلامه ، والعقل يراد به العلم المانع من الإقدام على مالا ينبغى ، والفطانة سرعة الإدراك ، وكل ذلك يستلزم سبق الجهل ، وهو محال على الله تعالى . الثالث : أنه لايلزم من جواز إطلاق الملزوم على الله تعالى إطلاق لازمه ، ألا ترى أنه يطلق على الله ” خالق كل شيء “ ويلزم منه أنه خالق القردة . والخنازير ، مع أنه لايصح إطلاقه على الله تعالى ، وأجيب عن هذا : بأنه لامانع من إطلاق خالق القردة والخنازير على الله تعالى ، إلا إذا أريد به الاستهزاء ، وفى هذه الحالة يكون كفراً صريحاً .

وحاصل هذا المقام أن فيه ثلاثة مذاهب : — أحدها : مذهب الشيخ الأشعرى ،

وهو أنه لايجوز أن يطلق على الله تعالى اسم مأخوذ من صفة أو فعل ، إلا إذا ورد الإذن به من الشرع ، وإن لم يكن موهماً فى ظاهر الأمر ، لأن هذه مسألة ينبغى فيها الاحتياط ، أمّا الأعلام التى ليست مأخوذة من صفة أو فعل المختلفة العبارات فى اللغات فانه يجوز إطلاقها على الله بلا خلاف ، وذلك كلفظ "الله" إذا ترجم "بخداى" ، ونحو ذلك . ثانيها : مذهب المعتزلة . والكرامية ، وهؤلاء قالوا : إذا دلّ العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية ، فانه يجوز أن يطلق عليه اسم يدلُّ على اتصافه بها ، سواء ورد بها إذن من الشرع أو لا . ثالثاً : مذهب القاضى أبى بكر ، من كبار الأشعرية ، وهو يقول : "إن كل لفظ يدلُّ على معنى ثابت لله تعالى ، فانه يجوز إطلاقه على الله تعالى ، إذا لم يكن موهماً بما لايليق" ، وقد زاد بعضهم شرطاً ثانياً ، وهو أن يكون مشعراً بالتعظيم ، والمختار من هذه المذاهب مذهب الأشعرى ، لأنه أكثر حيطة وأعظم أدباً مع الله تعالى ، فلنقف عند الحدّ الذى ورد عن الشارع فى إطلاق الأسماء على الله تعالى .

## البقاء

الصفة الثانية من صفات السلوب : البقاء ، ومعناه أن وجود الله ليس له آخر ، كما أنه ليس له أوّل ، فهو عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود ، وقد ورد وصفه تعالى "بالبقاء" فى القرآن الكريم ، قال تعالى : ﴿ ويبقى وجه ربك ﴾ ، ويطلق على الله تعالى أيضاً "أبدىّ" ، ومعناه فى اللغة الدائم ، وفى اصطلاح المتكلمين الأبدىّ هو الذى لاينعدم ، وهو مرادف للقديم .

## مخالفته تعالى للحوادث

الصفة الثالثة من صفات السلوب : المخالفة للحوادث ، وهى ثابتة بالعقل والنقل ، فهو سبحانه لايماثله شىء من خلقه ، فأمّا النقل ، فقد قال تعالى : ﴿ ليس كمثله شىء ﴾ أى ليس كذاته شىء ، وأمّا العقل فلأنه لو أشبه شيئاً من خلقه لكان حادثاً لا يصلح

أن يكون مصدراً لإيجاد الممكنات ، فهو تعالى منزه عن الشبيه والنظير ، ومتعال عن صفات الحوادث علواً كبيراً ، ثم إن المماثلة قد يراد بها الاتحاد فى الحقيقة ، فيقال : هذا مثل ذاك ، بمعنى أن حقيقتهما واحدة ، وبديهى أن هذا المعنى يستحيل على الله تعالى ، لأن حقيقة الإلـه المعبود يستحيل أن تكون مماثلة لحقيقة الحوادث ، وقد يراد بها أحد المثلين يحل محل الآخر فى وصف من الأوصاف ، وإن لم تكن حقيقتهما واحدة ، وهذا أيضاً محال ، لأن صفات الله سبحانه لايمكن أن تماثلها صفات أحد من خلقه فى شىء ، فان العلم الحادث مثلاً له حدٌّ ينتهى إليه ، ويقف عنده ، أمّا علم الله تعالى فانه محيط بالكائنات تفصيلاً وإجمالاً ، وكذلك القدرة الحادثة ، فانها إذا قيست بقدرة الإلـه الخالق كانت هباءاً منثوراً ، فانها قد تعجز عن مقاومة أضعف الحيوانات التى خلقها الله تعالى ، بل لو اجتمع الناس جميعاً على أن يخلقوا حيوانا ضعيفاً لأعجزهم ذلك ، أمّا قدرة الله تعالى الذى عبّر عنها القرآن الكريم بقوله : ﴿ والسمٰوات مطويات بيمينه ﴾ ، وبقوله : ﴿ ويمسك السماء أن تقع على الأرض ﴾ فانه لايصح أن تماثلها قدرة أحد من خلقه ، وهكذا .

واعلم أن نفى المماثلة يشمل أموراً : — أوّلاً : أنه تعالى ليس بعرَض ، لأنه لو كان عرَضاً لكان محتاجا إلى شىءٍ يقوم به ضرورة احتياج الصفة للموصوف ، والاحتياج علامة الحدوث ، فهو تعالى منزه عن أن يكون عرَضاً ، ولذلك عدّ المتكلمون من صفات السلوب "القيام بنفسه" ، ومعناه أنه تعالى غير محتاج إلى محل يقوم به ، فليس عرَضاً ، كما أنه غير محتاج إلى شىء يقوّم ذاته ، أى يجعلها قائمة ، كالأجزاء التى تقوّم الكل مثلاً ، وكذلك لايطلق على صفاته أنها عرَض ، حتى ولو أريد بالعرَض اختصاص الصفة بالموصوف ، لأن العرَض يوهم أن صفة الله تعالى حادثة ، وأن الحوادث يصح أن يتصف بها ، وهذا محال . ثانياً : أنه تعالى ليس بجوهر ، لأن الجوهر عند المتكلمين هو الجزء الذى لايتجزأ ، وهو مادىٌّ متحيز ، والله سبحانه يستحيل عليه أن يتحيز فى مكان ، وإذا أريد بالجوهر القائمُ بنفسه ، فانه لايصح إطلاقه على الله شرعا ، لأنه لم يرد ، ولأنه يوهم التركيب والتحيز ، وقد بيّنّا مايصح إطلاقه على الله

وما لا يصح في "مبحث القدم". ثالثاً: يجب تنزيه الله عن أن يوصف بأن له جنساً، فلا يصح أن يقال: ماماهية الله، أو ماهو الله؟ ويراد بذلك من أيّ جنس هو، وذلك لأن معنى الجنس هو الأمر الكلي الذي يصدق على كثيرين مختلفين بالحقيقة، كالحيوان الذي يصدق على الإنسان والفرس، وهكذا، وهذا يستلزم التركيب، لأن كل جنس له فصل يميز به ماتحته، كالناطق الذي يميز الإنسان، والصاهل الذي يميز الفرس، وهلمّ جرّا، فانضمام الناطق للحيوان جعله مركباً من هذين الجزءين، والتركيب في ذات الله تعالى محال، لأن المركب يحتاج إلى كل جزء من أجزائه، فيكون حادثا، فهذا المعنى هو الذي يجب تنزيه الله عنه، أمّا غيره مما يصح السؤال عنه "بما" فانه لا ينافي تنزيه الله تعالى عما لا يليق به، وبيان ذلك أن "ما" يسأل بها عن أمور ثلاثة: — أحدها: الجنس، فيقال: ما عندك؟ ويراد أيّ جنس عندك؟ ويجاب عنه: بأنه إنسان. أو فرس. أو طعام مثلاً. ثانيها: أنه يسأل بها عن الحقيقة الخاصة، كما قد يؤخذ من قوله تعالى: ﴿ قال فرعون: وما رب العالمين؟ قال: رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين ﴾ فانه يحتمل أن يكون فرعون قد سأل عن خصوص حقيقة الله تعالى، ولذلك أجابه موسى عليه السلام بالوصف، ليفهمه أن حقيقة الله لا يمكن إدراكها. ثالثها: أنه يسأل بها عن الوصف، فيقال: مازيد؟ ويراد بذلك السؤال عن صفته، فيقال في الجواب عن ذلك: إنه كريم أو لئيم مثلاً، وإذا عرفت ذلك فانك تعرف ماذكرناه لك أوّلاً، وهو أن الذي يجب تنزيه الله عنه إنما هو الأوّل، وهو السؤال بها عن الجنس، فلا يقال: ماهو الله؟ ويراد به من أيّ جنس هو؟ على أن هذا إنما يُمتنع، بشرط أن يكون غرض السائل الجنس المنطقي، وهو الذي ذكرناه لك أوّلاً، أعني ماصدق على كثيرين مختلفين، أما إذا أريد بالجنس النوع، وهو مايستفاد من اللغة، لأن الإنسان يسمى جنساً لغة، فانه لا يضر، لأن معنى "ما" حينئذ يكون السؤال عن الحقيقة، فلا يلزم منه التركيب الذي ينافي التنزيه، ولا يقال: إن النوع يشترك معه أفراد، فيحتاج إلى قيد يميز بعضها عن بعض، لأنه لا يلزم أن يكون القيد الذي به التمييز وجودياً، كما في الجنس والفصل،

ومجمل القول : إنه لايصح أن يقال : ماهو الله ؟ ويراد ماصفته ، وما حقيقته ، ولا يصح أن يراد به من أىّ جنس هو ، إذا أريد الجنس الذى يحتاج إلى فصل ، وهو الجنس المنطق . أمّا إذا أريد النوع فانه جائز . رابعاً : يجب تنزيه الله تعالى عن الصورة . فلا يجوز أن يطلق عليه أنه ذو صورة كبيرة أو صغيرة ، جميلة . أو غيرها ، لأن الصور من خواص الأجسام ، تحصل لها بواسطة التركيب ، والتركيب محال على الله تعالى ، كما علمت ، وكما لا يجوز أن يطلق على الله أنه ذو صورة ، فكذلك لا يصح أن يطلق عليه أنه جسم ، لأن الجسم هو المركب من أجزاء متناهية معدودة محدودة ، وذلك كله من صفات الحوادث . خامساً : يجب تنزيه الله عن المكان ، فهو تعالى غير متحيز فى مكان ، لأن التحيز فى المكان من خواص الأجسام والجواهر المادية ، ولو كان الخالق جسما أو جوهراً متحيزاً ، لكان حادثاً ، لأنه يكون محتاجا للمكان الذى يتحيز فيه طبعاً ، والاحتياج يستلزم الحدوث ، وهو محال على الله تعالى ، وهذه المسألة قد لاتدركها العقول الضعيفة ، لأنها لاتتصور موجوداً بدون حلول فى مكان ، وسبب هذا أن مثل هذه العقول الصغيرة لاتدرك إلا ماهو واقع تحت حواسها من الماديات التى يراها الإنسان ويشاهدها . أو يلمسها ويحسها ، ولا ريب فى أن هذه الماديات لابدّ لها من مكان حتما ، ولكن الله سبحانه منزه عن المادة الحادثة ، إذ هو ليس كمثله شىء ، فلا يتحيز فى المكان ، وإذا فكر الإنسان فى أن فى الحوادث أموراً معنوية موجودة يسهل عليه أن يدرك أن الله تعالى القديم غير مادى ، فاذا صعب إدراك هذا على بعض العقول ، فإنه يجب أن يؤمن بأن الله تعالى ليس كمثله شىء . وأنه مخالف للحوادث فى كل شىء ، وأن ماوراء ذلك لايكلف بإدراكه ، فلا يبحث فيه مالم يكن قادراً على إدراك أن الله تعالى ليس مادياً ، ومن أدرك أن الله ليس مادياً ، وأنه لايشبه أحداً من خلقه سهل عليه إدراك أنه غير متحيز فى مكان ، على أن المكان مخلوق لله تعالى ، ولا ريب فى أن الله تعالى موجود قبل المكان والزمان ، وإلا كان حادثاً محتاجا ، فكيف يعقل أن له مكاناً ؟ ! .

واعلم أن هناك نزاعا بين المتكلمين والفلاسفة فى تعريف المكان ، وإن كان المكان

معروفا عند الناس لا يخفى إدراكه على أحد ، فأمّا الفلاسفة فقد قالوا : إن المكان هو بعدٌ موجود قائم بنفسه مجرد عن المادة ، لأنه لو كان مادياً لكان له مكان ، لأن كل مادة تحتاج إلى مكان ، والمكان الثانى يحتاج إلى مكان ، وهكذا ، فيلزم التسلسل المحال ، ويسمون المكان خلاءً ، فالخلاء فى اصطلاحهم هو البعد الموجود المجرد عن المادة ، وإن كان الخلاء يطلق فى الكثير على المكان الخالى عن الشاغل ، وأمّا المتكلمون فقد قالوا : إن المكان عبارة عن امتداد مفروض لا وجود له ، يماسه امتداد مفروض أيضاً قائم بالجسم ، فليس هناك شىء موجود سوى الجسم ، والفراغ الممتلىء بالهواء ، أمّا المكان فهو أمر اعتبارى لا وجود له ، لأنه سطح الجسم الذى يمسّ سطح المكان ، وهو ذلك الامتداد المفروض الذى ذكر ، ولهذا عرّفوا المكان بأنه السطح الباطن من الحاوى المماسّ للسطح الظاهر من المحوى ، وظاهر أن قول الفلاسفة فى المكان ادّعاء لا دليل عليه ، وخيال لا يسيغه عقل ، فانه ليس فى الخارج إلا ذلك الفراغ المشاهد ، والجسم الحالّ فيه ، كما يقول المتكلمون ، وما وراء ذلك فهو أمر فرضى لا وجود له على التحقيق ، وعلى كلا المذهبين فالله تعالى منزه عن التحيز فى المكان ، لأن التحيز يستلزم الاحتياج إلى المكان ، وهو من خواص الحوادث ، أمّا القديم فينبغى أن يكون غنياً لا يحتاج إلى شىء مّا ، وذلك هو الله الذى ليس كمثله شىء وهو السميع البصير .

بقى هنا سؤال معروف ، وهو : إذا كان الله تعالى منزهاً عن المكان . والصورة . والجسمية ، فما معنى قوله : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ تعرج الملائكة والروح ﴾ ، وقوله : ﴿ كل شىء هالك إلا وجهه ﴾ ، وقوله : ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ ، وقوله : ﴿ وهو معكم أينما كنتم ﴾ إلى غير ذلك من الآيات ، وقوله صلى الله عليه وسلم : « إن الله تعالى خلق آدم على صورته » ، وما رواه مسلم من أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن » وما رواه أيضاً ، من قوله صلى الله عليه وسلم : « إن قلوب بنى آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن ، يقلبها كقلب واحد يصرفه كيف شاء » ؟ .

والجواب : أن علماء المسلمين ، وأئمة الدّين قد اختلفت آراؤهم فى تأويل هذه النصوص ، وكلهم مجمعون على تنزيه الله سبحانه عن كل مالا يليق بعظمته وجلاله ، لا يتبارون إلا فى تقديس الذات الإلٰهية عن مشابهة المخلوقات ، ولا يقصدون إلا الوصول إلى السمو بربهم عن شائبة الحادثات ، لأنهم عرفوا من دينهم الكريم أن المعبود بحق ينبغى أن لا يكون ناقصاً من أىّ ناحية ، فلا يصح أن يكون مادياً ، بشراً أو حجراً أو شمساً أو قمراً ، كما لا يصح أن يكون مصوراً أو محدوداً أو متناهياً أو متبعضاً أو جميل الصورة أو قبيحها أو حالاً فى جسم ، فان كل ذلك يستلزم الاحتياج المنافى لعظمة الإلٰه ، وكل ذلك يستلزم الحدوث ، والحادث لا يصح أن يعْبَدَ ، ولا يصلح أن يكون مصدراً للعالم ، يفيدهم الوجود والبقاء ، فمن ظن بربه شيئاً من ذلك فقد كفر به ، وجهل مقام ربوبيته ، ورضى لنفسه أن يعبد من هو دونه أو مثله من خلقه ، وذلك نقص عظيم فى العقل الإنسانى ، لا يرضاه لنفسه إلا من عجز عن إدراك أسهل النظريات وأوضح المقدمات ، ولا تقبله إلا العقول الضعيفة المقيدة بسلاسل التقليد الأعمى ، كما قاله الضالون : ﴿ إنا وجدنا آباءنا على أمّة وإنا على آثارهم مقتدون ﴾

وبعد ، فلنذكر لك ماقاله أئمة الدّين فى تأويل هذه النصوص :—

أوّلاً : قال الإمام مالك رضى الله عنه " إن الاستواء . واليد . ونحوهما صفات لله تعالى زائدة على صفات المعانى السبع . القدرة . والإرادة . والعلم . والحياة . والسمع . والبصر . والكلام . فيزاد عليها أيضاً صفة يقال لها ، الاستواء . وصفة يقال لها : اليد ، وصفة يقال لها : الوجه ، وإذا كانت صفات ، فقد ارتفع الإشكال ، فليست اليد جارحة حتى يكون الله جسما . وهكذا ، على أنه قال : إن هذه الصفات لا يعرف معناها ، ولا المراد منها ، فهو قد جزم بتنزيه الإلٰه عن المادة والجسمية ، فقال : إنها صفات ، ولم يشأ أن يجرأ على بيان معناها أدباً مع الله تعالى ، وخوفاً من أن يقول ماعساه أن لا يكون هو المراد ، وهذا نهاية الحذر والحيطة والأدب مع رب العالمين ، وهذا القول هو قول للأشعرى أيضاً ، وإليه يشير الإمام أحمد بقوله : " الآيات المتشابهات خزائن مقفلة حلها تلاوتها " .

ثانياً : قال كثير من الأشاعرة : " إنها صفات ، كما قال الإمام مالك ، ولكنهم أوّلوها ، فقالوا : إنها ترجع إلى صفات المعانى ، فالاستواء معناه الملك أو البناء أو القهر أو الحفظ . وكل هذا كناية عن القدرة . واليد معناها القدرة أيضاً ، والمعية فى قوله تعالى : ﴿ وهو معكم ﴾ كناية عن العلم ، ومثله قوله تعالى : ﴿ والله من ورائهم محيط ﴾ ، ﴿ والله بكل شىء محيط ﴾ ، فانه كناية عن العلم أيضاً ، والعروج إليه كناية عن الوصول إلى مكان يتقرب إليه فيه بالطاعة ، والصورة فى قوله عليه الصلاة والسلام : « إن الله خلق آدم على صورته » معناها الصفة ، فهو كناية عن كون الإنسان متصفاً بصفات يشترك فى الاتصاف بها مع خالقه ، من : العلم . والقدرة . والسمع . والبصر . والحياة . والكلام ، والوجه معناه الوجود ، والإصبعين فى قوله عليه الصلاة والسلام : « قلوب العباد بين إصبعين » الخ ، كناية عن القدرة ، والذى يؤوّل هذا التأويل يراه ضرورياً لابدّ منه ، لأن اللغة تقتضيه ، والعقل يؤيده ، فما معنى الإحجام عنه والتزام أن كتاب الله تعالى يشتمل على مالا يمكن إدراكه ، مع كونه بلسان عربى مبين ، على أن البيان هنا ضرورى ، لأنه يتعلق بتنزيه الإلـه ، فلا يصح إيهام العقول بأن الله جسم ، أو متصف بصفات الحادثات ، وأيضاً إن التأويل لازم على أىّ حال . وإلا كان القرآن متناقضاً . لأنه قال فى موضع : ﴿ وهو معكم أينما كنتم ﴾ ، وقال فى موضع آخر : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ فكيف يكون مستوياً على العرش وموجوداً مع كل واحد ؟ لامناص من القول : بأن معنى المعية العلم ، ومتى صح ذلك التأويل ، فلماذا لايصح تأويل الباقى مادامت اللغة تقتضيه ، والعقل يؤيده ؟ وأمّا قوله تعالى : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾ فهو راجع إلى علم قيام الساعة . وعلم الغيب ، فالمتشابه الذى لايصح الخوض فيه هو ما كان خارجا عن طاقة العقل الإنسانى ، كمعرفة حقيقة ذات الإلـه . وقيام الساعة . وعلم الغيب . وهلمّ جرّا ".

ثالثاً : الوقف ، وأصحاب هذا الرأى يقولون " لانعرف إن كانت ذاتاً أو صفة ولاندرى لها معنى ، وهم يقولون : إن من يسمع شيئاً من هذه النصوص يجب عليه أمور :

تقديس الإله عما لا يليق به . التصديق بها . الاعتراف بالعجز ، والإمساك عن الكلام فيها . التسليم لأهل المعرفة " ، فهذه هى آراء أهل السنة فى هذه النصوص ، وليس وراءها من بيان سوى مايقوله المبطلون : من أن الله جسم كالأجسام ، وأنه يصح اتصافه بصفات الحوادث ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

فاذا تبين لك هذا ، فاعلم أنه يصح للإنسان أن يعتقد أو يعمل بأىّ رأى من هذه الآراء ، ولكن ينبغى لمن يريد أن يرشد الناس أو يتصدى للجدل والحوار أن يختار مايناسب حال مخاطبه ، فاذا كان يظن أنه يشتبه عليه الأمر . أو يشك فى شىء إذا سلك معه مذهب أصحاب الوقف ، وجب عليه فى هذه الحالة أن يرجع إلى التأويل حتى لا يضلل الناس ، وإذا أراد أن يحتاط لنفسه ، واستراح لاعتقاد الوقف ، فله ذلك ، لأن الله تعالى لم يكلفنا إدراك حقيقتها ، ومتى لم يكلفنا الله بذلك ، ولم يكن ثمت حاجة إلى إدراك حقائقها ، فلا علينا من حرج إذا لم ندركها ، أمّا إذا كان العقل لا يطمئن إلا إلى التأويل ، ولا يرضى إلا بإدراك معانى النصوص الشرعية ، ويأبى أن يقف عند شىء منها ، فان له ذلك فى حدود اللغة والشرع ، وله أن يأخذ برأى هؤلاء السادة المؤوّلين ، جزاهم الله جميعاً عن الدين أحسن الجزاء ، فاذا أراد الباحث أن يطبق هذه الأمور الثلاثة فى قوله تعالى : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ مثلا كان له أن يعتقد الرأى الأوّل ، وهو القول بالوقف عن التأويل ، فيقول : إنه يؤمن بأن الله تعالى منزه عن المادة . والجسم . والمكان ، ويؤمن بأنه استوى على العرش استواء لا يعرفه ، ولا يعرف كيفيته ، ولا يسمح لنفسه بالخوض فى معناه ، إذ ربما يخطىء الغرض الحقيقى منه ، فيصف ربه بغير ما أراده ، وهذا خطر عظيم ، وله أن يعتقد الرأى الثانى ، فيقول : إن الاستواء صفة لله تعالى زائدة على صفات المعانى ، فليس معناها هو الظاهر منها ، لأنه يستحيل على الله تعالى ، ولكن لا يعرف معنى هذه الصفة ولا يسمح لنفسه بالبحث عن معناها ، وهذا قريب من الأوّل ، إلا أن الأوّل لم يقل : إنها صفة أو غير صفة ، وله أن يعتقد الرأى الثالث ، فيقول : إن هذه عبارة عربية لها مدلول حقيقى ظاهر ، فاذا كان هذا المدلول لا يناسب عظمة الخالق سبحانه ، فانه

يجب صرف اللفظ عن ذلك المدلول إلى المعنى المناسب ، بشرط أن يكون ذلك المعنى تقتضيه اللغة ، ويقرّه العقل ، ويرضاه الدّين ، فلنبيّن أولاً المدلول الحقيقي اللغوى للفظ العرش . ولفظ الاستواء ، فأمّا العرش فى اللغة فانه يطلق على معانٍ : منها سرير الملك ، فيقال : عرش الملك . أو القيصر ، بمعنى سريره الذى يجلس عليه ، ومنها البناء ، يقال : فلان عرَش " بفتح الراء " إذا بنى بناءً ، ومنها الملك ، فعرش الرحمن سبحانه وتعالى يصح تفسيره بكل معنى من هذه المعانى ، فأمّا تفسيره بالسرير ، فقد اتفق المفسرون على أن لله تعالى عرشاً بمعنى السرير ، وهو جسم عظيم خلقه الله تعالى وأمر الملائكة بتعظيمه والطواف به ، كما خلق فى الأرض بيتاً وأمر بنى آدم بالطواف به ، وهو الكعبة ، فالعرش بذلك المعنى لم ينكره أحد من علماء المسلمين ، ولكن لا يتعين إرادته من الآية الكريمة ، بل يجوز أن يكون المراد به معنى آخر ، وأمّا تفسيره بالبناء ، فلأن الله تعالى قد بنى السموات ، أى خلقها وسوّاها ، وأمّا تفسيره بالملك فظاهر .

هذا معنى العرش ، وأمّا الاستواء فله عِدة معان : منها استوى بمعنى اعتدل بعد الاعوجاج ، ومنها الثبات والاستقرار ، يقال : استوى على ظهر دابته إذا استقرّ ، ومنها القصد . يقال : استوى إلى السماء قصد ، ويقال : استوى إلى المكان أقبل ، ومنها الاستيلاء ، يقال : استوى على الشىء إذا استولى عليه وظهر ، ومنها العلو والارتفاع ، يقال : استولى عليه إذا علا وارتفع ، فاذا أريد من العرش السرير ، فانه لا يصح أن يراد من الاستواء الاستقرار ، فيقال : استوى على العرش استقر عليه ، لأن ذلك يقتضى أن يكون الرحمن جسما جالساً على العرش ، وذلك آية الحدوث بلا نزاع ، فيتعين حينئذ البحث عن معنى آخر من معانى الاستواء ، فقال بعضهم : إن المراد بالاستواء الاستيلاء ، فالمعنى استولى عليه وظهر عليه ، وقد اعترض على هذا من وجهين : أحدهما : أنه لو كان المراد من الاستواء الاستيلاء ، لذكر فى القرآن ، ولو مرة واحدة ، وقد ذكر الله تعالى " استوى " فى سبع آيات بغير لام ، فذكر الاستواء بدون لام فى الآيات كلها دليل على أن الاستيلاء غير مراد . ثانيهما : أن الاستيلاء لا يكون إلا بعد غلبة الخصم المضاد ، فيقال : استولى الجيش على سلاح العدو بعد هزيمته ،

ومن ذا الذى كان مضاد الله تعالى حتى غلبه الله تعالى واستولى على عرشه ؟ ! .

وقد أجيب عن الأول بأن ذكر الاستواء بدون لام فى الآيات كلها لاينافى أن معنى الاستواء ، الاستيلاء ، وسبب العدول عن الاستيلاء ، إلى الاستواء أن الاستيلاء يكون بحق وبغير حق ، أما الاستواء فلا يكون إلا بحق ، لأنه صفة للمستوى تفيد الاعتدال والكمال ، فكان التعبير بها أنسب بالنسبة لله تعالى ، وأجيب عن الثانى بأنه لا يلزم من الاستيلاء على الشيء قهر المضاد ، بل الغرض منه بيان الملك بأتم معناه ، وأن الله لا يغالب ، وقال بعضهم : إن معنى استوى على العرش علا ، وقال بعضهم : إن معناه ارتفع ، فأمّا من قال : إن معناه علا فانه يريد العلو المعنوى ، وقد وصف الله تعالى به نفسه ، فقال تعالى : ﴿ وهو العلى الكبير ﴾ فهو تأويل صحيح لا اعتراض عليه ، وأمّا من قال : إن معناه ارتفع ، فانه يرد عليه أن الله تعالى لم يصف نفسه بالارتفاع .

هذا إذا أريد من العرش السرير ، أمّا إذا أريد منه البناء ، فان معنى الاستقرار لا يتصور هنا ، بل يكون معنى استوى علا وقهر ، فقوله تعالى : ﴿ استوى على العرش ﴾ استوى على بناء السموات والأرض ، أى علا عليه بالقهر والسلطان ، وكذلك إذا أريد بالعرش الملك ، فان معنى قوله تعالى : ﴿ استوى على العرش ﴾ علا على ملكه بالعظمة والسلطان ، وقال بعضهم : إن المراد بالعرش سرير ملك " بضم الميم " يخلقه الله يوم القيامة ، تحف به الملائكة عند حساب الخلائق ، لا ليجلس الله عليه ، بل ذلك لِما هو متعارف عند الخلائق فى الدنيا من أن الملوك يكون لهم عروش ، وقد أخذ هذا من قوله تعالى : ﴿ ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ﴾ فان قلت : إذا كان العرش له هذه المعانى ، وكان الاستواء كذلك ، فما معنى كونه متشابها ، وما هو السبب فى وقف السلف عن الأخذ بمعنى من هذه المعانى ؟ قلت : إن الذى حمل السلف على الوقف هنا ظهور معنى " استوى " فى الاستقرار . و " العرش " فى معنى السرير ، وهذا بظاهره مستحيل على الله ، ولما كان هذا المعنى ظاهراً فى الآية حملهم الحذر والخوف من الله عز وجل عن أن يخوضوا فى وصفه بشيء ، ربما لا يكون مراداً له .

# صفة القيام بالنفس

الصفة الرابعة من الصفات السلبية : قيامه تعالى بنفسه ، ومعناها سلب الاحتياج عما عداه ، فهو سبحانه لايحتاج إلى ذات يقوم بها ، كما تقوم الأعراض بالأجسام ، ولا يحتاج إلى أجزاء يتركب منها ، فتقوم ذاته بها ، ولا يحتاج إلى مكان يحل فيه ، ولا يحتاج إلى فاعل يخصصه ببعض مايجوز عليه ، كتخصيص الممكنات ، فهو الغنى المطلق عن كل ماسواه ، إذ لو كان محتاجا إلى شيء لكان حادثاً لا يصلح أن يكون مصدراً للممكنات ، كما علمت .

# صفة الوحدانية

هى الصفة الخامسة من الصفات السلبية ، وقد اصطلح المتكلمون على تقسيمها إلى ثلاثة أقسام : وحدة الذات . ووحدة الصفات . ووحدة الأفعال ، فأمّا وحدة الذات فانها تشمل أمرين : الأول : نفى التركيب فى ذات الله تعالى ، بمعنى أن ذاته ليست مركبة من جزءين فأكثر ، ويسمون ذلك نفى الكم المتصل فى الذات ، ومعناه نفى المقدار فى ذات الله تعالى . الثانى : نفى الشريك المماثل لله تعالى ، ويسمونه نفى الكم المنفصل فى الصفات ، ومعناه أن ذات واجب الوجود غير متعددة ، وأمّا وحدة الصفات ، فانها تشمل أمرين عندهم : الأول : أن ليس لله صفتان من جنس واحد ، كقدرتين . وعلمين ، وهكذا ، ويسمونه نفى الكم المتصل فى الصفات . الثانى : أن ليس لأحد صفة تشبه صفة من صفاته تعالى ، ويسمونه نفى الكم المنفصل فى الصفات ، وأمّا وحدة الأفعال فيريدون منها أن ليس لأحد فعل سوى الله تعالى ، ويعبرون عنه بالكم المنفصل فى الأفعال ، أما الكم المتصل فى الأفعال فليس بمنفى ، لأن تعدد أفعال الله ، سواء كانت من جنس واحد أو مختلفة ، واقع غير ممنوع .

هذا هو المشهور فى كتب متأخرى المتكلمين ، ويظهر أنهم قد توسعوا فى القول فزادوا مالا حاجة إليه ، إذ لم يخطر على بال أحد أن لله صفتين من جنس واحد ، كعلمين حتى يكون ذلك محل نظر واستدلال ، وكذلك نفى الكم المتصل فى الأفعال ، فان إدخاله فى مفهوم وحدة الله تعالى غير ظاهر ، لأنه يلزم على هذا أن يكون القائلون بأفعال العباد غير موحدين ، وذلك مالا يقره أحد ، كما ستعرفه .

فالمطلب الأسمى فى هذا المقام حقاً هو الاستدلال ، على أن ذات الله تعالى ليست مركبة من أجزاء ، وأن ليس له شريك يماثله ، ومتى ثبت ذلك ، ثبت أن ليس لأحد صفة كصفته تعالى ،أما ماعدا ذلك ، فأمره هين .

## دليل الوحدانية

قد عرفت أن الله واحد فى ذاته ، فليس مركباً من أجزاء ، وليس معه إلـه آخر يشاركه فى التصرف فى المخلوقات ، أما الدليل على الأول فلأنه لو كان مركباً من أجزاء لاحتاج الكل إلى جزئه بالضرورة ، لأنه لا يوجد الكل إلا بوجود أجزائه ، والاحتياج علامة الحدوث ، وأيضاً فلا يخلو إما أن يكون كل جزء من أجزائه قديماً لذاته وحينئذ تتعدد الآلهة ، لأن كل جزء قديم لذاته يصلح أن يكون إلـهاً فى هذه الحالة ، وهو أولى بالألوهية من الكل لقدمه عليه ، وإما أن يكون حادثاً أو قديماً لغيره ، كما يقول الفلاسفة ، فيكون الكل المركب من الحادث حادثاً أو ممكناً ، محتاجاً لغيره ، وكلاهما لا يصلح مبدءاً للعالم ، كما علمت .

وأما دليل نفى تعدد الإلـه ، فالفلاسفة يقولون : لو تعدد واجب الوجود لذاته لاحتاج كل واحد منهما إلى أمر يعيِّنه ويميزه عن صاحبه ، فتكون ماهية الواجب مركبة ، والتركيب يستلزم الإمكان ، بيان ذلك أن الوجوب هو عين الواجب ، وليس أمراً زائداً عليه عارضاً له حتى يمتاز به ، كما تقدم فى مباحث الوجوب . فاذا تعدد الواجب كانت ماهية كل واحد عين ماهية الآخر ، فلا بدّ لكل واحد من أمر يمتاز به كى يمكن التعدد . والدليل من هذه الناحية ليس بتام ، لأن الوجوب مفهوم

كلى يصدق على أفراد ، وهى هذا الوجوب الخاص . وذاك الوجوب الخاص ، كمفهوم الحيوان الذى يصدق على الإنسان والفرس ، وهكذا ، والذى يتصور كونه عين الماهية هو الوجوب الخاص ، فلا يلزم من تعدد الواجب حينئذ الاتحاد فى الماهية ، لأنه إنما يلزم أن لو كان الوجوب نوعا أفراده متحدة الحقيقة ، كالإنسان المشترك فيه زيد . وعمرو فلا بدّ من أمر يميز أفراده عن بعضها ، وهو التشخص الخاص ، وإلا لم يتحقق تعددها . أما إذا كان الوجوب جنساً أفراده مختلفة الحقيقة ، فلا يتصور أنها عينه ، حتى تحتاج إلى مميز آخر ، ولهذا سلك بعض العلماء غير هذا المسلك ، فقال : لو تعدد الإلـه لكان لكل واحد أثر يمتاز به ، مغاير لأثر الآخر ، لأنه إنما عرف الإلـه بآثاره ، وتغاير الآثار يقتضى تغاير الصفات التى هى منشأ الآثار ، فلا بد حينئذ أن يكون علم كل واحد منهما غير علم الآخر ، وإرادته غير إرادته ، وقدرته غير قدرته ، ومتى تغايرت صفات التأثير استحال اتفاق الإلـهين ، لأن كلاً منهما يريد غير ما يريده الآخر ، وتتعلق قدرته بغير ماتتعلق به القدرة الأخرى ، فيتنازعان ويفشلان .

وقد يقال : إن تغاير القدرتين والإرادتين لايترتب عليه الاختلاف حتما ، لجواز أن تكون طبيعة كل منهما متجهة إلى الأثر الذى يميز الإلـه ، فيقوم كل منهما بآثاره المميزة له ، فلا يستحيل حينئذ وفاقهما .

والذى يظهر لى فى تقرير الدليل أن ذات الإلـه تقتضى التفرد بالغلبة المطلقة والسلطان التام ، وليس هذا أمر عادى فقط ، بل هو أمر عقلى تقتضيه طبيعة الإلـه ، بحيث لايتصور انفكاكه عنها ، وإلا لم يكن إلـهاً كاملاً ، فالإلـه يجب أن يتصف بالنهاية العظمى التى لاحدّ فوقها من الكمال ، وبديهى أن النهاية العظمى من صفة السلطان هى أن تكون سلطته تامة لاينازعه فيها غيره ، ولا يكون لأحد معه قدرة قاهرة ، وإلا كان سلطانه ناقصاً حتما ، فيكون هو ناقصاً أيضاً ، فاذا وجد إلـهان كل واحد منهما تقتضى ذاته التفرد بالسلطان المطلق كان من المحال اتفاقهما ، لأن ما كان من مقتضى الذات لايتخلف عنها ، فمحال على الإلـه أن يتنازل عن شىء من سلطانه

التام ، فلم يوجد شيء من العالم عند ذلك ، كما قال تعالى : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ ، أي لم توجدا رأساً ، فالآية حجة قاطعة ، وبرهان واضح على نفي تعدد الآلهة ، ومن قال : إنها حجة إقناعية فقد أخطأ ، ولعل منشأ خطئه أنه قاس الحادث على الإلـه ، فقد رأى أنه يجوز عقلاً الاتفاق على السلطان ، وإن كانت العادة جرت على خلافه ، فقال : إنها حجة إقناعية ، وقد عرفت أن حقيقة الإلـه تقتضي السلطان المطلق الشامل ، فلا يتخلف عنها ألبتة ، فمحال أن يتفق مع غيره ، نعم إن العادة تؤيد ذلك وتوضحه في كل ذي سلطان ، حتى الحيوان .

فانظر إلى ملكة النحل مثلاً ، كيف تذود عن سلطانها ، وتقتل من ينازعها ، فقد بيّن في علم الحيوان أن للنحل ملكة تتولاها أنثى منه ، لها عليه السلطان الكامل ، وهي التي تفقس وحدها ، وفقسها على ثلاثة أنواع : ملكات . وذكور . وعمال ، فوظيفة العمال إحضار الطعام للجميع ، وفي أول الأمر تطعم الأنواع الثلاثة مادة تفرزها من غدد في رأسها ، كاللبن ، ويسمى بالطعام الملكي ، لأنه بعد مدة معينة يختص هذا الطعام بالملكات ، أما الباقي فانه يطعم بالعسل المخلوط بحبوب اللقاح ، وهو مادة تتولد على الزهر ، ويسمى مطبوخ النحل ، ويسمى النحل الذي يقوم بهذه الوظيفة النحل " الشغال " الصغير ، وهو خنثى لا يلقح غيره ولا يفقس ، أما وظيفة الذكور فهي تلقيح الملكة ، وعند كثرة الذكور تعدم بأمر الملكة ، إذ لا وظيفة لها ، أما الملكات ، فانها تبقى محجوزة في مكمنها ، عليها حراس لا تسمح بخروجها ، ولا تسمح للملكة بالدخول إليها ، لأن في ذلك تطاحن بينها يفضي إلى فنائها ، فاذا كبرت واحدة منها سمح لها بالخروج ، وعند ذلك تنزوي الملكة القديمة ، وتخلي لها المكان بما يوافقها من النحل ، وتتولى الجديدة الملك بعدها ، فتأمر بإعدام الملكات الباقية ، خوفا من أن تنازعها السلطان ، وهكذا .

فاذا كان حال هذا الحيوان الضعيف الأعجم لا يرضى أن ينازع في سلطانه ، فكيف يرضى الإلـه الذي تقتضي ذاته الغلبة والسلطان التام أن يتفق مع مثله ؟ ! هذا محال لا شك فيه .

وبعد ، فلنذكر لك هنا برهان التمانع المعروف عند المتكلمين ، وما يتعلق به موضحاً ، تكملة للبحث .

قالوا : لو أمكن إلـهان صانعان قادران ، لأمكن بينهما تمانع ، كأن يريد أحدهما حركة زيد ، والآخر سكونه ، وفى هذه الحالة لايخلو إما أن يحصل الأمران ، فيجتمع الضدان الحركة والسكون ، أو يحصل مراد أحدهما ، دون مراد الآخر ، فيلزم عجزه ، والعجز أمارة الحدوث ، فالتعدد يستلزم إمكان التمانع ، وإمكان التمانع يستلزم المحال ، فثبت أن الله إلـه واحد ، وأورد على هذا الدليل أمور : أولا : أن معنى الإلـه واجب الوجود ، وواجب الوجود لايلزم أن يكون صانعاً قادراً مختاراً ، فلا يلزم من إمكان إلـهين بهذا المعنى إمكان التمانع بينهما ، لجواز أن يكون أحدهما صانعاً قادراً ، والآخر معطلاً ، لأن التعطيل لاينافى كونه واجب الوجود ، وكذلك يجوز أن يكون أحدهما مختاراً . والآخر موجباً ، أى تصدر عنه آثاره بطريق التعليل ، كما علمت مما تقدم ، وعلى كل فان وجودهما كذلك ، لايلزم منه إمكان التمانع ، أما فى حالة كون أحدهما معطلاً فظاهر ، وأما على تقدير كون أحدهما موجباً ، فلأنه يجوز أن تكون الآثار الصادرة عن أحدهما بطريق الإيجاب ، هى الآثار الصادرة عن الآخر بتوسط الاختيار ، بمعنى أن كل مايختاره الإلـه المختار هو ماتقتضيه ذات الإلـه الموجب ، فلا يتمانعان حينئذ ، والجواب : أن هذه شبهة ظاهرة الفساد ، لأن معنى واجب الوجود لذاته ، يستلزم الكمال المطلق ، وإلا فلا يصح أن يكون مبدءً للعالم ، كما علمت ، ففرض وجود واجب معطل غير قادر غير معقول ، لأنه فى هذه الحالة يكون حادثاً لا إلـهاً ، وكذلك فرض إلـه موجب . وإلـه قادر ، لأنه فى هذه الحالة يكون أحد الإلـهين كاملاً ، وهو المختار . والآخر ناقصاً ، وهو الموجب .

ثانياً : يرد على الدليل ، النقض الإجمالى ، والنقض التفصيلى ، ومعنى النقض الإجمالى أن يقال : إن الدليل بجميع مقدماته باطل ، لأنه يستلزم المحال ، وهو عدم وجود الواجب المختار ، ومعنى النقض التفصيلى هو منع مقدمة معينة من الدليل ، أمّا بيان النقض الإجمالى فهو أن المتأخرين من المتكلمين قالوا : إن الإلـه موجب فى صفاته ، بمعنى أن صفاته الوجودية ممكنة فى ذاتها ، قديمة لغيرها ، لأن ذات الإلـه علة فيها ، فهى من حيث كونها صفات تحتاج إلى محل تقوم به ، ممكنة ، ومن حيث كون ذات الإلـه

علة فيها ، قديمة غير مسبوقة بالعدم ، كما تقدم ، وحينئذ يصح أن يقال : لو أمكن الواجب المختار لأمكن أن تتعلق إرادته بإعدام ماصدر عن ذاته بطريق الإيجاب ، وهى صفاته تعالى ، لكونه أمراً ممكناً فى نفسه ، وكل ممكن مقدور لله تعالى ، وحينئذ فلا يخلو إما أن يحصل كل من مقتضى الذات ، أعنى وجود تلك الصفة ، ومقتضى الإرادة أعنى عدمها ، فيلزم اجتماع النقيضين ، وهو محال ، أوْ لا يحصل أحدهما ، وحينئذ إما أن يحصل مقتضى الذات ، وهو وجود الصفات ، فيلزم عجز الإلـه القادر ، وإما أن يحصل مقتضى الإرادة ، وهو إعدام الصفات ، فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة ، وهو محال ، فهذا هو النقض الإجمالى ، لأن إمكان التمانع الذى رتبتم عليه عدم وجود الإلـهين يرد بالنسبة للإلـه الواحد ، الموجب فى صفاته ، على قولكم ، فانه يترتب عليه إمّا عدم الواجب ، وإما تخلف المعلول عن علته التامة ، وكلاهما محال ، وقد أجاب القائلون بالإيجاب عن هذا : بأنا نختار أنه على فرض إمكان تعلق الإرادة بإعدام الصفات ، لا يحصل تعلق الإرادة ، ولا يلزم منه العجز ، لأن العجز المنافى للألوهية هو أن يسدّ الغير عليه طريق العمل ، كما إذا كان إلـها آخر معه ، أما إذا كان الانسداد قد جاء من مقتضى ذاته ، فلا عجز حينئذ ، وقد علمت أن القول بإمكان الصفات وأن ذات الإلـه علة فيها نقص ، ينبغى تنزيه الإلـه عنه ، فلا يرد هذا السؤال من أصله .

وأما بيان النقض التفصيلى ، وهو منع مقدمة معينة من الدليل ، فهو أن يقال : لانسلم أنه إذا حصل مراد أحدهما دون الآخر يحصل العجز ، لأنه لما تعلقت إرادة أحدهما بحركة زيد امتنع تعلق إرادة الآخر بسكونه ، لأن سكونه فى هذه الحالة يصبح مستحيلاً ، والقدرة لاتتعلق بالمستحيل ، والجواب : أنا نفرض تعلق إرادتيهما فى زمن واحد ، بأن يريدا معاً حركةزيد وسكونه ، لاأن أحدهما يريد حركته ، ثم بعد زمن يريد الآخر سكونه ، فالحركة والسكون بالنسبة لأرادتهما فى هذه الحالة ممكنتان ، وتقرير الدليل على هذا الوجه لا يرد عليه أنه يمكن اتفاقهما ، فلا يتمانعان ، لأن إمكان التعدد يستلزم إمكان التمانع ، وإمكان التمانع يستلزم المحال ، فيكون محالا .

# صفات المعانى

## العلم

صفة العلم من أخص صفات البارى تعالى ، إذ لا يمكن لموجد العالم ومرتبه أن يدبره إلا إذا كان عالماً بما تقتضيه مصلحته ، كما لا يمكن أن يكافىء المحسنين بإحسانهم ، ويجزى المسيئين بإساءتهم إلا إذا كان خبيراً بتفاصيل ما يقع منهم من خير وشر ، قال تعالى : ﴿ ألا يعلم من خلق ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور ﴾ ، إلى غير ذلك من الآيات الكريمة الدالة على أن الله تعالى بكل شىء عليم .

وقد عرفت مما تقدم أن الله تعالى لم يكلفنا البحث عن حقيقة ذاته وصفاته ، ولم يطلب منا أكثر من أن نعتقد ما جاء فى كتابه الكريم ، وبينه لنا رسوله الصادق الأمين من أن الله متصف بصفات : منها صفة العلم ، وأن علمه تعالى ليس كعلم أحد من خلقه ، أما كون العلم غير ذاته ، أو عين ذاته ، قديماً لذاته أو لغيره ، فذلك لم يكلفنا به تعالى ، وهذا ما كان عليه السلف من المسلمين ، أمّا المتأخرون من علماء الكلام ، فانهم رأوا أن قضايا دينهم تحث على البحث عن الحقائق العلمية ، وتأمر بالنظر والاستدلال فى كل ما يتعلق بالاعتقاد ، فلم يجدوا بدّاً من البحث والتمحيص والتمشى مع الدليل إلى أبعد مدى ، فاختلفت عند ذلك آراؤهم فى مسألة صفات الله ، على النحو الذى بيناه فى أول الباب ، فلا يفوتنك تطبيقه على كل صفة من الصفات ، وها نحن أولا : نتكلم فى صفة العلم .

فالأشاعرة يقولون : إنه صفة قديمة لذاتها ، زائدة على ذاته تعالى ، تنكشف بها المعلومات التى تتعلق بها من غير سبق خفاء ، وقد عرفت ما فيه ، والمعتزلة يقولون :

إن العلم صفة لله تعالى ليست زائدة على ذاته بل هو عين ذاته المتعلقة بالمعلوم، على وجه التميز والانكشاف، وذلك التعلق الذى بين العالم والمعلوم يسمى عالمية، أما العلم فهو عين ذاته، فليس هناك صفة حقيقية، ولا صفة اعتبارية تسمى علماً، إذ لو كان العلم عندهم صفة اعتبارية لقالوا: إن تعلق الذات بالمعلوم يسمى علماً لا عالمية، لأن التعلق هو الصفة الاعتبارية، فالذى يسمى علماً عندهم هو الذات، وقد اعترض عليهم بأن الله تعالى متصف بعالِمٍ، وعالِم مشتق من العلم، فكيف يعقل أن يقال: الله عالم مع كونه غير متصف بالعلم المشتق منه، وكيف يعقل أن يشتق لذات وصف من مصدر، والمعنى المصدرى ليس قائماً بهذه الذات، فهل يصح أن يقال: فلان أسود، والسواد غير قائم به، أليس ذلك بمنزلة قولنا: أسود لاسواد له، وذلك تناقض؟ وقد أجابوا عن ذلك: بأن كل الذى يتطلبه المشتق هو أن يكون للمشتق منه مفهوم زائد على الذات، أمّا كون ذلك المفهوم موجوداً فى الخارج أوْ لا، فذلك مالا يلزم، فيكفى فى الاتصاف بالعالِم وجود العالمية المشتق منها، والعالمية هى تعلق الذات بالمعلوم، والتعلق مفهوم اعتبارى، كما عرفت، أمّا العلم فهو نفس الذات، فقولنا: الله عالم، معناه أنه عالم بعلم هو ذاته، لا أنه عالم بلا علم، حتى يرد أنه يكون بمنزلة أسود بلا سواد، على أن هذا الإيراد يرد على الأشاعرة القائلين: إن الوجود عين الذات، فان الله تعالى متصف بموجود، والوجود أمر اعتبارى عندهم، وكذلك متصف بالواجب، والوجوب أمر اعتبارى كذلك، وقد تقدم كل ذلك، وسيأتى له زيادة إيضاح فى صفة الكلام.

هذا، وقد اتفق جميع العقلاء الذين يؤمنون بوجود إلـه أن جميع الأشياء منكشفة له تعالى على ماهى عليه كلياتها وجزئياتها، فلم يخرج عن علمه تعالى مثقال حبة من خردل من الموجودات، ولا أصغر من ذلك، وما أحسن قول الزمخشرى:

يامن يرى مدّ البعوض جناحها فى ظلمة الليل البهيم الأليل
ويرى نياط عروقها فى مخها، والمخ فى تلك العظام النحل
أمنن على بتوبة أمحو بهـــا ما كان منى فى الزمان الأول

فما نقل عن الفلاسفة من أن الله تعالى لا يعلم الجزئيات معناه أن الجزئيات تنقسم إلى قسمين : الجزئيات المتغيرة بحسب الأزمنة ، كزيد الذى سيوجد فى زمن كذا ويعدم فى زمن كذا ؛ والجزئيات الثابتة على حالها ، كأجرام الأفلاك الثابتة على أشكالها ، فلا تتغير بحسب الزمان ، فمعنى قولهم : إن الله لا يعلم الجزئيات يريدون به أن علمه لا يتغير بتغير الجزئيات المتغيرة ، فهو يعلم الأشياء التى وقعت والتى ستقع حالا أو مآلا بنسبة واحدة ، فعلمه بوجود زيد فى المستقبل لا يتغير عند وجوده بالفعل ، ولا كلام فى الجزئيات الثابتة ، فمعنى لا يعلم الجزئيات لا يعلمها علماً متغيراً ، وإنما يعلمها بنسبة واحدة ، وعلى هذا البيان لا يكون هناك فرق بين مذهبهم ومذهب غيرهم من المليين ، فانهم يقولون : إن علم الله لا يتغير بتغير المعلوم ، وإنما يتغير التعلق فقط ، وبعضهم يقول فى بيان مذهب الفلاسفة : إنهم يريدون أن الله لا يعلم الجزئيات المادية ، سواء كانت متغيرة أو ثابتة ، ومعنى كونه لا يعلمها أنه لا يعلمها على وجه جزئى "محسوس" كالعلم الحادث ، وإن كان يعلمها علماً تعقلياً فى ضمن معنى كلى ، وبيان ذلك أن العلم الحادث يتعلق بالمعلوم الجزئى مرتين : مرة فى ضمن معنى كلى إذا علمه بطريق التعقل ، ومرة يتعلق به بخصوصه إذا علمه بطريق الحس ، مثال ذلك أن يعلم بسبب الخبر الصادق أن هناك بلداً اسمها مكة ، أو جدة دون أن يراها ، فهو إنما يتصورها ضمن مفهوم كلى ، وهو معنى بلد ، المشتمل على أبنية ودور وطرق ، ونحو ذلك ، وهذا المفهوم كلى تشترك فيه بلاد كثيرة ، فهذا هو علم الجزئى ضمن مفهوم كلى ، أمّا علم مكة بشخصها بحيث لا يشترك معها غيرها ، فانه يتوقف على أن يراها ويحسها ، فاذا حصلت له صورتها من طريق الحس فانها تكون مشخصة عنده ، فلا يشترك معها غيرها ، وذلك هو علم الجزئى بخصوصه .

ومحصّل ذلك أن العلم بالجزئيات المشخصة بخصوصها لابد فيه من الحس ، أمّا العلم بها ضمن المفهوم الكلى فانه يكون بطريق التعقل ، كما إذا سمعت بوجود عالِمٍ فى بلد من البلدان اسمه محمد ، ولم تره ، فانك تتصوره فى ضمن معنى إنسان مفكر

متصف بالعلم ، وهذا المعنى يشترك فيه غيره ، فاذا أردت أن تتصوره بشخصه فلا بدّ لك من أن تراه ، ولا ريب فى أن العلم به ضمن المفهوم الكلى يتغير بعد العلم به بخصوصه بالحس ، لأن الانكشاف الأول أقل وضوحا من الثانى ، ذلك هو العلم الحادث ، أما العلم القديم فلا تغير فيه قطعاً .

وإذ قد عرفت أن العلم بالجزئيات بخصوصها لا بد فيه من حاسة ، والله تعالى منزه عن الحاسة ، فانك تعلم أنه لايعلم الجزئيات علماً محسوساً ، وإنما يعلمها علماً تعقلياً من باب العلم بها ضمن مفهوم كلى ، إلا أنها منكشفة له تمام الانكشاف ضمن المعنى الكلى ، إذ لايحتاج فى زيادة الانكشاف إلى حاسة ، وقد يقال : إن العلم بالجزئيات بخصوصها إنما يحتاج إلى حاسة فى الحادث ، أما القديم فانه يعلمها بخصوصها بدون حاسة ، وقياس القديم على الحادث خطأ لاريب فيه ، فالتأويل الأول أنفع للفلاسفة .

وبالجملة فالفلاسفة لايقولون : إن الله تعالى يجهل جزئيات الأشياء ، وإلا كانوا من أشد الناس جهالة وسخفاً ، وقواعدهم تأبى ذلك القول الفاسد ، فانهم يقرّون أصولاً ثلاثة ، تنتج بالبداهة أن الله يعلم بجميع الأشياء كلياتها وجزئياتها : أحدها : أن الله تعالى علة لجميع الموجودات كلياتها وجزئياتها . ثانيها : أنه تعالى يعلم ذاته علماً حضورياً ، بمعنى أن ذاته حاضرة عنده ، منكشفة له تمام الانكشاف ، فعلمه بذاته بمنزلة العلم الحضورى عندنا ، وذلك لأن العلم الحادث ينقسم إلى قسمين : حصولى . وحضورى ، فالحصولى هو حصول صور الأشياء فى الذهن ، والحضورى هو انكشاف الأشياء لحضورها بنفسها عند المدرك . ثالثها : أن العلم بالعلة علم بالمعلول لعدم انفكاكهما ، ومتى ثبت أن ذات الله علة للجزئيات ، وثبت أنه يعلم ذاته ، وثبت أن العلم بالعلة علم بالمعلول ، فقد ثبت أنه تعالى يعلم الجزئيات ، وإلا كانت القواعد الفلسفية متناقضة تناقضاً ظاهراً .

# دليـــل العلم

مما لاشك فيه أن العلم صفة كمال باتفاق العقلاء ، والجهل صفة نقص ، والإلـه الذى يفيد العالم الوجود يجب أن يكون كاملا من جميع الوجوه ، فاذا مسه نقص أو عيب من أى ناحية ، ولو احتمالا ، لم يصلح لأن يكون إلـها مصدراً لجميع الموجودات ، فلو لم يكن عالماً بجميع الأشياء : كلياتها وجزئياتها ، دقيقها وجليلها ، واضحها وخفيها ، باطنها وظاهرها ، علماً تاماً لكان ناقصاً ، والنقص ينافى الألوهية جزما ، فالله بكل شيء عليم جزما ، وقد استدل بعض المتكلمين بأن الله تعالى خلق الأشياء مرتبة أحسن ترتيب ومتقنة أحسن إتقان ، وكل فاعل متقن لفعله لابد أن يكون عالماً به ، فالله تعالى عالم ، أمّا كون الأشياء مرتبة أحسن ترتيب ، فظاهر لمن يتأمل فى خلق السموات والأرض ، وينظر فى ربط العالم العلوى بالسفلى ، ويتأمل فى خلقه وما وجد فيه من دقائق الصنعة وبديع التركيب ، وأمّا كون الصانع المتقن لصنعته عالماً ، فبديهى ، وقد اعترض هذا الدليل من وجهين :

الأول : أن المقدمة الأولى غير مسلمة ، لأنك إن أردت أن العالم متقن ، بمعنى أنه موافق للمصلحة من جميع الوجوه ، فممنوع ، لأن كثيراً من الموجودات مشتمل على مفسدة ، بل كل الموجودات يتطرق إليها الخلل ، ويعتورها النقص ، وإن أردت أنه موافق للمصلحة من بعض الوجوه ، فمسلم ، ولـكن هذا لايدل على علم الصانع ، لأن الأثر الصادر عن غير العالم قد ينفع ويضر ، ألا ترى أن أثر النار ، وهى لا تعلم ولا تعقل ، يضر وينفع ؟ وذلك هو المعروف فى باب الجدل بالنقض التفصيلى ، وهو منع مقدمة معينة من الدليل ، ويجاب عن هذا : بأن ذلك سفسطة ومغالطة ، لأن الذى ينظر إلى مجموع العالم وارتباط بعضه ببعض ، ويتأمل فى دقائق صنعه ، وعجائب خلقه لايسعه إلا أن يجزم بأنه صادر عن عالم خبير ، أمّا كونه يشتمل على نقص وشر من بعض نواحيه ، فذلك لأنه نظام مؤقت غير خالد ، فلا بدّ أن يشتمل على ما يؤذن بزواله ، وهو ذلك

النقص الذى نراه ، وذلك الشر الذى يظهر لنا ، ومن أجل ذلك قرر العقلاء أن النظام التام من جميع الجهات لا يقبل الفناء ، فاذا بلغ وجود شيء نهاية النظام استحال فناؤه ، وذلك لا يكون إلا فى واجب الوجود ، لأنه هو الذى كمل نظام وجوده من جميع النواحى ، فهو غير قابل للفناء ، أمّا الممكن فان وجوده مهما كان دقيقاً ، وصنعه مهما كان محكما ، ولكنه لم يبلغ النهاية فى النظام ، بل هناك أكمل منه وجوداً ، وأرقى نظاماً ، وذلك آية فناء الممكن ، فلا ريب فى أن وجود كل الممكنات فى شكلها الذى نراه عليه آية فى النظام والإتقان ، ولكنها لم تبلغ النهاية العظمى ، فيمكن تصورها بنظام أحكم وأدق ، وذلك آية فسادها ، ودليل إمكانها ، ولا يستطيع عاقل أن ينكر نظام العالم فى مجموعه مهما كان معانداً .

الوجه الثانى : أن الدليل بجميع مقدماته باطل لتخلفه فى بعض مواده ، وهو أننا نشاهد النحل يضع أقراصه بشكل مسدس منتظم ، بدون آلة للرسم ، مع أن كبار المهندسين لا يستطيعون أن يضعوا مثله بدون "فرجار ومسطر"، والنحل غير متصفة بالعلم ، فدل ذلك على أن دقة الصنع ليست لازمة للعلم ، بل قد يصدر الشيء الدقيق عن غير العالم ، فانتقض الدليل ، وهذا هو المسمى بالنقض الإجمالى .

والجواب : أننا لا نسلم أن النحل غير عالم ، بل هو عالم مفطور على عمله هذا ، فلا يحتاج فيه إلى تكلف وعناء ، وقد عرفت فى برهان التوحيد أن للنحل مملكة منظمة لا يعتورها شيء من الخلل والنقص ، لأن الله تعالى خلقه مفطوراً عليها ، كى يؤديها للمجتمع الإنسانى ، وهى تتطلب ذلك الترتيب الذى يقوم به كغيره من الحيوانات المسخرة لأداء وظائف خاصة بأصل خلقها ، وهذا دليل على دقيق صنع العالم وبديع ترتيبه ، وإلى ذلك أشار الله تعالى بقوله : ﴿ وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتاً ﴾ الآية ، فالدليل تام بدون نزاع .

# تعلقات العلم

يشتمل هذا المبحث على أمور : أولا : علم الله تعالى يتعلق بجميع المفهومات ، سواء كانت وجودية ، كالممكنات الوجودية ، وهى العوالم العلوية والسفلية ، والواجبات كذاته تعالى وصفاته ، فهو سبحانه يعلم ذاته ويعلم أنه متصف بصفات الكمال والمستحيلات فهو يعلم أن شريكه فى ملكه مستحيل ، وكذلك يعلم استحالة الجمع بين النقيضين وعدم القديم ، وكما يتعلق علمه بالممكن على حِدَة ، والواجب على حِدة . والمستحيل على حِدَة ، كما بينا ، فانه يتعلق بهذه الثلاثة مجتمعة دفعة واحدة ، ولكن يرد على هذا إشكال ، وهو أن العلم صفة تقتضى تمييز أحد الشيئين ، وانكشافه عن الآخر ، على القول بأنه صفة وجودية أو هو نفس التمييز والانكشاف ، على أنه ليس كذلك ، وعلى كل ، فمعنى العلم إنما يتحقق إذا تعلق بالممكن على حِدَة . والواجب على حِدة والممتنع على حِدَة ، لأنه إذا تعلق بالممكن وحده ، فانه يتميز عن الواجب والممتنع ، وكذلك إذا تعلق بالواجب فانه يتميز عن الممكن والممتنع ، وهكذا ، أما إذا تعلق بها مجتمعة فانه لا يتصور شىء وراءها حتى تتميز عنه ، وهذا يجعل تعلق العلم بها مجتمعة مستحيلا .

والجواب : أن تعلق العلم بها مجتمعة يميزها عن تعلق العلم بكل واحد منها على حدة فلا إشكال . ثانياً : عموم تعلق علم الله تعالى بالواجبات والممكنات والمستحيلات ضرورى بالنسبة لذات الله الكاملة من جميع الجهات والنواحى ، لأن نسبة الجهل إليه بأى وجه من الوجوه ينافى كماله ويثبت نقصه ، وذلك محال ، لأن الناقص يكون حادثاً لا يصلح مصدراً للعالم ، وبذلك يتضح لك أن قول بعض الفرق : إنه تعالى لا يعلم ذاته هراء من القول لا ينبغى أن يلتفت إليه ، فانه إن لم يعلم بذاته يكون جاهلا ببعض الموجودات فيكون ناقصاً ، أما تمسكهم بأن العلم نسبة ، والنسبة لا تكون إلا بين شيئين متغايرين ، كالأبوة . والبنوة ، فانهما لا يتحققان إلا بين أب وابن ، فيلزم

أن يكون العالم غير المعلوم ، فالله لا يعلم ذاته لعدم المغايرة ، فهو سفسطة فارغة ، سببها قياس العلم الحادث ، على العلم القديم ، وهو قياس فاسد ، إذ لا يعقل أن صفة القديم القائمة بذاته المتعلقة بجميع المفهومات البعيدة عن الذات لا تتعلق بالذات القائمة بها القريبة منها . ثالثاً : يرد على من يقول : إن العلم صفة زائدة على الذات ، أن المعلومات الجزئية تتغير بحسب الزمان ، فعلمه تعالى المتعلق بوجود زيد فى المستقبل يتغير عند وجود زيد بالفعل ، لأن زيداً كان معدوماً فلا يمكن إدراكه إلا ضمن معنى كلى ، وهو حيوان ناطق متصف بكذا ، أما شخص زيد فانه لا يتحقق إلا بعد وجوده ، فالإدراك المتعلق به حال وجوده وبعد وجوده غير الإدراك المتعلق به قبل وجوده جزماً ، فيتغير علم الله تعالى ويترتب على ذلك قيام الحوادث بذاته تعالى ، وهو محال .

والجواب : أن هذا السؤال منشؤه قياس العلم الحادث على القديم ، وهو خطأ محض ، لأن العلم الحادث حقيقة لا يمكنه أن يتعلق بالأشياء بأشخاصها قبل وجودها ، لأن الشيء قبل وجوده معدوم ، والعلم الحادث يقتضى أن يكون المعلوم مشخصاً معيناً ، والمعدوم ليس بمشخص ، فيستحيل أن يتعلق به العلم الحادث ويستحضره ، فهو يتعلق به قبل وجود على وجه كلى ، وبعد وجوده يدركه بشخصه بالحس ، فيتغير الإدراك حينئذ ، ولكن علم الله تعالى ليس كذلك ، لأن الانكشاف له كامل من أول الأمر ، فهو يعلم الأشياء قبل وجودها على الحالة التى ستوجد عليها ، فلا يتصور فى حقه حال ولا ماض ولا مستقبل ، فهو يعلم الشيء الذى سيقع ، كما يعلمه بعد وقوعه ، وحال وقوعه تماماً ، لأنك قد عرفت أن العلم الحادث ناقص . والعلم القديم كامل ، والإدراك الكامل متى تعلق بشيء ينكشف له من جميع نواحيه ، وإلا كان ناقصاً والفرض أنه كامل ، نعم يتغير التعلق ، لأن التعلق به قبل وجوده غير التعلق به بعد وجوده ، وحال وجوده ، والتعلق أمر اعتبارى ليس صفة قائمة بذاته تعالى ، فلا يضر تغيره ، وقد تقدم الكلام فى ذلك قريباً .

# السمع والبصر

هما من صفات المعانى ، ذكرناهما عقب العلم ، لأن بعضهم يقول : إنهما نوعان من العلم ، كما ستعرفه ، ويمكن تلخيص الكلام فيهما فى ثلاثة مواضع : الأول : الكلام فى الاستدلال عليهما ، فذهب بعضهم إلى أن ثبوتهما لله ضرورى لا يحتاج إلى دليل ، وذلك لأن كتاب الله تعالى قد ورد بهما صريحاً ، وكذلك سنة رسوله الصحيحة ، فهما معلومان من الدين بالضرورة ، فمن آمن بوجود إلـٰه ، وصدق برسالة رسوله ، فانه يجب عليه أن يذعن لما ورد فى كلام الله وكلام رسوله ، وذهب بعضهم إلى الاستدلال على ثبوتهما من ناحية العقل ، فقال : لو لم يتصف الله بالسمع والبصر لاتصف بضدهما وهو الصمم . والعمى ، ولا ريب فى أنهما محالان فى حق الله تعالى ، لأنهما نقص ظاهر ، والإلـٰه منزه عن النقص ، ولكن هذا الدليل لا يصلح هنا من هذه الناحية ، وذلك لأن السمع . والبصر من صفات الكمال للأجسام الحيوانية ، أما الله تعالى المجرد عن المادة المنزه عن مماثلة المخلوقات ، فان عدم اتصافه بالسمع . والبصر ليس نقصاً عند العقل ، لأنه لم يكن جسما حتى ينقص بفقد بصره أو أذنه ، فلو لم يرد كتاب الله تعالى بهما لما كان عدم اتصافه تعالى بهما نقصاً ، فالعمدة فى ثبوتهما هو كتاب الله تعالى ، كما هو رأى الفريق الأول ، فمن كان يؤمن بالله ورسوله ويصدق بما أنزله الله من كتاب متواتر ، فانه يجب عليه أن يؤمن بأن الله تعالى سميع بصير . الثانى : ماهى حقيقة السمع . والبصر ؟ والجواب : أن حقيقة سمع الله وبصره لا يمكن للعقول البشرية أن تقف عليها ، كما لا يمكنها أن تقف على حقيقة ذاته الكريمة ، فكذلك لم يكلفنا الله تعالى بالبحث عن حقيقة ذاته وصفاته ، ولم يطلب منا سوى الإيمان بما ورد به كتابه الكريم من وصفه بصفات مخالفة لصفات الحوادث ، فلنؤمن بأنه تعالى سميع بصير ، وأنه محال عليه تعالى أن يكون له أذن كآذان عباده يسمع بها ، ومحال أن يكون له حدقة كحدقتهم يبصر بها .

ذلك هو رأى جمهور الأشاعرة ، فإنهم يقولون : إن السمع . والبصر صفتان زائدتان على الذات ، ولكن حقيقتهما غير معلومة لأحد ، وإذا كنت على ذكر مما قدمناه لك قريباً فى تأويل النصوص المتشابهة ، فانك تعلم أن هذا هو الرأى المنسوب إلى الإمام مالك . والإمام أبى الحسن الأشعرى رضى الله عنهما فى الصفات التى زيدت على صفات المعانى : كاليد . والوجه ، ولكنك قد عرفت فى مبحث الصفات أن معرفة كون الصفات زائدة أو ليست زائدة ، مما لم يكلفنا الله به أيضاً ، لما يترتب على الحكم بكونها زائدة من الإشكالات التى لا يمكن الخلاص منها .

وقال بعض الأشاعرة : إن السمع . والبصر صفتان غير صفة العلم تنكشف بهما المسموعات والمبصرات ، فكما أن للحادث علماً تعقلياً ، وهو علمه بالأشياء قبل رؤيتها وسمعها ، وعلماً حسياً ، وهو علمه بالأشياء بعد الرؤية والسماع ، فكذلك علم الله تعالى ، فإنه يتعلق بما ندركه نحن بطريق التعقل ، ويسمى علماً ، ويتعلق بما ندركه نحن بطريق الحس ، ويسمى سمعاً وبصراً ، وهذا القول ليس بشىء ، لأن السمع . والبصر على هذا يكونان نفس العلم ، غايته أنه يختلف فى التسمية باختلاف المعلوم ، لأن علم الله تعالى يتعلق بجميع المفهومات ، كلياتها . وجزئياتها ، كما عرفت بدون صفة أخرى تسمى السمع . والبصر ، أما المعتزلة فانهم يقولون : إن جميع الصفات مفهومات اعتبارية ليست زائدة على الذات ، وقد وصف الله تعالى نفسه بكل ما هو كمال عند العقول الإنسانية ، فمفهوم السمع . والبصر كمال لا ريب فيه ، فيجب وصف الله تعالى به ، ولكن ذاته تتعلق بالبصر وبما يدرك بالعقل ، فكل شىء منكشف لذاته بدون حاجة إلى صفة زائدة عليها ، وهذا الرأى قد يكون أسهل الآراء فى باب الجدل ، كما عرفت ، ولكن الأسلم اعتقاد ما ورد فى كتاب الله بدون بحث عما لا يكلفنا به الله .

# الإرادة أو المشيئة

الإرادة والمشيئة بمعنى واحد، وهما من صفات المعانى، ولعلك لم تنس ما ذكرناه لك فى غير موضع من أن صفات الله تابعة لذاته فى التعقل والإدراك، وأن كتاب الله نص على أنه سبحانه ليس كمثله شىء، وأنه لم يكن له كفواً أحد، فمحال أن تعرف العقول البشرية كنه ذاته، ومحال أن تقف على حقيقة معانى صفاته، ولكن حب البحث والتنقيب عن الحقائق العلمية قد دفع أولى الألباب إلى محاولة الكشف عن معانى الصفات، فكان من نتيجة ذلك ما رأيت بعضاً منه من اختلاف الأنظار واضطراب المسالك وتباين الآراء، وإنى أعتقد أن كل ما انتهت إليه مداركهم، واهتدت إليه عقولهم لم يأت بنتيجة حاسمة تطمئن إليها القلوب، وتركن إليها النفوس، ولا يضمن المرء السلامة إلا بالوقوف عند نصوص كتاب الله الكريم، وسنة رسوله الصحيحة، وقد وصف الله سبحانه نفسه فى كتابه الكريم بأنه "مريد"، قال تعالى: ﴿ إنما أمرنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ﴾، وقال: ﴿ وإذا أردنا أن نهلك قرية ﴾ الآية، إلى غير ذلك من الآيات.

وللإرادة مفهوم لغوى، وهو العزم على فعل الشىء مثلا، فإذا كان ذلك المفهوم يتفق مع قوله تعالى: ﴿ ليس كمثله شىء ﴾ وما يماثلها من الآيات الدالة على تنزيه الإلـه عن صفات الحوادث، فانه يصح تفسير إرادة الله به، وإلا وجب الوقف عند معنى التنزيه، ومما لا ريب فيه أن المعانى النفسية المتصفة بها الحوادث لا يصح أن تكون مماثلة لصفات الله تعالى، وإن كان المعنى فى ذاته صحيحاً بالنسبة له تعالى، فيصح أن نقول: إن إرادة الله هى بمعنى العزم على فعل الممكن أوتركه، ولكن لايصح أن نفسر العزم بأنه حركة النفس الخاصة المعروفة لنا فى الحادث، لأن ذلك المعنى حادث قائم بنفس حادثة، فمحال أن تكون إرادة الله مثله، فيجب علينا حينئذ أن نؤمن بأن الله تعالى متصف بصفة يخصص بها الممكنات، تسمى إرادة، ولكن ماهية

هذه الصفة لا يمكن للعقول البشرية أن تدركها ، كما لا يمكنها أن تدرك كونها عين ذاته أو غير ذاته ، كما يقول المعتزلة . والأشاعرة ، على أننا سنذكر لك حاصل ما قاله المتكلمون فى "مبحث الإرادة" حتى لا يشكل عليك شيء ، ويمكن تلخيصه فيما يأتى :

أولاً : معنى الإرادة ، قال الفلاسفة : إن الإرادة هى نفس علم الله تعالى بوجه النظام الأكمل ، ويسمونها عناية ، أما المتكلمون ، فبعضهم يقول : إنها عين ذاته ، وذلك هو المشهور من مذهب المعتزلة ، وهو أن صفات الإله مفاهيم اعتبارية ، ليس لها مدلولات حقيقية فى الخارج ، وإنما وصف الله بها نفسه لأنها صفات كمال عند العقول ، وذات الله وحدها هى التى تترتب عليها الآثار ، وبعضهم يقول : إنها غير ذاته ، وهؤلاء فريقان : فريق يقول : إنها أمر عدمى ، وهى عدم كونه تعالى مكرهاً أو مغلوباً ، فمعنى كون الله مريداً أنه لا يكرهه أحد على فعل ، ولا يغلبه أحد على أمر ، وأورد عليه بعضهم أن هذا المعنى يصح إطلاقه على الجماد ، لأنه يصح وصفه بكونه غير مغلوب وغير مكره ، وهذا ليس بشيء ، لأنه إنما يتكلم فى إرادة الله تعالى بخصوصها لا فى مطلق إرادة ، وفريق يقول : إنها أمر ثبوتى له وجود فى الخارج ، وذلك هو المشهور من مذهب الأشاعرة .

ثانياً : تفسير الإرادة ، على أنها أمر ثبوتى ، كما يقول الأشاعرة ، وهو أنها صفة قديمة مغايرة للعلم والقدرة ، توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع ، بيان ذلك أنك قد عرفت أن الممكن هو ما استوى وجوده وعدمه ، فلا بدّ له من مرجح يرجح أحد الطرفين ، وهذا المرجح هو الإرادة ، فتتعلق الإرادة به ، فترجحه وتتعلق القدرة به ، فتبرزه على وفق تعلق الإرادة ، ويتبع ذلك تخصيصه بالزمان الذى يوجد فيه أو ينعدم ، وكذلك تخصيصه بالمكان ، وتخصيصه بصفة من الصفات الممكنة ، كالحسن والقبح ، وهكذا ، فالإرادة هى التى ترجح وجود الممكن وعدمه ، وتخصصه ببعض مايجوز عليه ، ولا جائز أن يكون المخصص هى القدرة أو العلم ، أما الأول : فلأن نسبة وجود الممكن وعدمه إلى القدرة مستوية ، فلا بد من مرجح زائد على القدرة ،

وإلا وجب إيجاد الممكن أو إعدامه ، فلم يكن ممكناً ، وأما الثانى : فلأن العلم تابع للمعلوم وحكاية له ، فالمعلوم الذى سيقع متقدم على العلم بحسب ذاته ، وإن تأخر عنه فى الوجود الخارجى ، فالإرادة هى التى ترجح الممكن .

ولقد اعترض الأول بأنكم قلتم : إن نسبة الممكن إلى القدرة مستوية ، ونحن نقول لكم : إن نسبة الممكن إلى الإرادة أيضاً مستوية ، فكما يجوز تعلقها بإيجاده يجوز تعلقها باعدامه ، وكما يجوز أن تخصصه بهذا الزمان يجوز أن تخصصه بذاك الزمان ، وهكذا ، فما الذى يجعلها تتعلق بأحد الضدين دون الآخر ؟! فلا بدّ حينئذ من مخصص آخر سوى القدرة . والعلم . والإرادة ، فتثبت صفة رابعة ، وينقل إليها الكلام ، فتتسلسل الصفات إلى مالا نهاية ، وقد أجيب على ذلك بجوابين : الأول : أنا لانسلم أن نسبة الممكن إلى الإرادة متساوية فهى تتعلق بأحد الجانبين لخاصة فيها ، فلا يلزم التسلسل ، وهذا الجواب ليس بشىء ، لأن ذلك يستلزم أن يكون أحد الطرفين واجب الوقوع ، فلا يمكن حينئذ أن تتعلق بالطرف الآخر ، ويلزم أن يكون العالم صادراً بطريق الإيجاب لابطريق الاختيار ، وأجيب عن هذا : بأن ذلك لايضرنا ، لأن الذى نمنعه ، إنما هو نفى الاختيار عن الفاعل ، أما كون الفاعل يجعل تعلق إرادته بأحد الجانبين لازما ، فان ذلك يحقق معنى الاختيار ، وقد سبق بيان ذلك فى المقدمة . الجواب الثانى : أنا لانسلم أن الإرادة التى من شأنها ترجيح أحد الجانبين تحتاج إلى إرادة أخرى ، لأنها إنما تحتاج إلى ذلك لو كانت ترجح بنفسها ، أما إذا كان المرجح هو الفاعل فلا تحتاج إلا إلى أن يعلقها بأحد الطرفين ، فتعلق الفاعل هو المرجح ، فان قلتم : وما الذى رجح تعلقها بهذا على تعلقها بذاك ؟ قلنا : تعلق آخر ، ولا يتسلسل ، لأنه أمر اعتبارى ، وقد تقدم بيان ذلك فى المقدمة ، واعترض على الثانى بأن قولكم العلم تابع لوقوع الشىء يناقضه قولكم : ماعلم الله وقوعه فانه يجب وقوعه ، لأن معنى هذا أن العلم موجب "بكسر الجيم" للوقوع ، والموجب "بالكسر" مقدم على الموجَب "بالفتح" ، فكيف تقولون : إنه تابع له ؟! والجواب : أن معنى كون العلم تابعاً للمعلوم أن المعلوم هو أصل فى انطباق العلم على المعلوم ، بمعنى أن المعلوم يتصور

أولاً ، ثم يحكم بمطابقته للعلم ، فليس معنى هذا أن المعلوم يتقدم على العلم ، ومعنى قولهم : إن ماعلم الله وقوعه يجب أن يقع . أن العلم يستلزم وقوع المعلوم من استلزام المسبب للسبب ، وذلك لأن المعلوم سبب فى العلم ، لما عرفت من كونه ظلاً له ، وليس ذلك من باب استلزام السبب للمسبب حتى يكون العلم سبباً فى المعلوم ، فلا يكون تابعاً له .

## القدرة والتكوين

هما من صفات المعانى ، وقد افترق المتكلمون القائلون بزيادة صفات الله تعالى عن ذاته فى شأن هاتين الصفتين إلى فرقتين : فرقة تقول : إن لله سبحانه صفتين يؤثر بهما فى الممكنات : إحداهما : القدرة . وثانيهما : التكوين ، وكلتاهما زائدة على ذات الله تعالى ، ولذلك سميت صفة معنى ، لأنها معان زائدة على الذات الأقدس ، والذين يقولون : إن التكوين صفة زائدة على الذات ، كالقدرة هم الماتريدية . وفرقة تقول : ليس له سوى صفة واحدة يؤثر بها فى الممكنات ، وهى القدرة التى تتعلق بالممكنات على وجه الإيجاد . والإعدام بعد تعلق الإرادة بها . وأما التكوين فليست زائدة على الذات ، وإنما هى أمر اعتبارى ، وهذا هو رأى الأشاعرة .

فمن قال : إن التكوين صفة زائدة ، فقد عرّفها بأنها صفة من شأنها الإيجاد ، وقد يعبر عنها بالفعل . والخلق . والإيجاد . والإحياء . والإماتة . والرزق ، ونحو ذلك ، وتفسر بأنها إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود ، ولكن هذا التفسير ، وذلك التعبير ليس هو صفة التكوين ، بل الصفة منشؤه ومبدؤه ، لأنها أمر قائم بذات الله تعالى كغيرها من الصفات الأزلية التى تترتب عليها آثارها ، أما القدرة عند هؤلاء ، فإنها صفة من شأنها صحة التأثير والإيجاد عن الفاعل ، وتوضيح ذلك أن الممكن هو عبارة عما استوى وجوده وعدمه ، كما تقدم غير مرة .

فوظيفة القدرة هى جعل ذلك الممكن صالحاً للإيجاد ، لأنه يصدر عن الفاعل ، أما وظيفة التكوين فهى إيجاده بالفعل بعد أن ترجح الإرادة ذلك الإيجاد . فالقدرة تصحح وجوده ، والإرادة ترجحه ، والتكوين يوجده ، أما من نفى التكوين فانه عرف القدرة بأنها صفة من شأنها الإيجاد ، فهى التى تؤدى وظيفة التكوين المتقدمة ، أما صحة الصدور فهى لازمة لذات الممكن ، لأنه متى كان الطرفان متساويين فان كلاً منهما يصلح كونه أثراً للفاعل بدون حاجة إلى شىء يجعله صالحاً ، نعم هو يحتاج إلى ترجيح أحد الطرفين ، وذلك الترجيح هو وظيفة الإرادة ، وعلى القول الأول ، وهو : ثبوت صفة التكوين تكون تعلقات القدرة كلها قديمة ، لأنها عبارة عن جعل أحد جانبى الممكن صالحاً لصدوره عن الفاعل ، وهذه كلها فى الأزل ، وأما على القول الثانى ، فان للقدرة تعلقين : أحدهما : قديم ، وهو كونها تجعل الممكنات بحيث يصح صدورها عن الفاعل ، ويسميه بعضهم صلوحياً قديماً ، لأنها تجعل الممكن صالحاً للإيجاد . ثانيهما : تعلق حادث ، وهو التعلق بإيجاد الممكن أو إعدامه بعد ترجيح الإرادة ، فالقدرة هى التى لها التعلقان ، بدون صفة أخرى يقال لها : التكوين .

## أدلة صفة التكوين

أهمّ أدلة القائلين : بأن صفة التكوين وجودية زائدة على الذات الأقدس ، هى ما يأتى :

الدليل الأول : قالوا : إنه قد ثبت عقلاً ونقلاً أن الله سبحانه خالق للعالم ومكون له ، أما العقل ، فلما تقدم فى برهان الوجود ، وأما النقل ، فلأن الله قد وصف نفسه فى كتابه الكريم بأنه خالق كل شىء ، ومتى ثبت أنه خالق ومكوّن فانه يثبت بالضرورة أنه متصف بالخلق والتكوين ، لأن عدم اتصافه بذلك باطل لوجوه : أحدها : أنه لا يصح لغة أن تتصف الذات بالمشتق ، وهو : خالق ومكوّن ، مع أن المشتق منه ، وهو الخلقَ والتكوين ، ليس صفة لتلك الذات ، ولو صح ذلك لصح أن يقال : فلان أسود ، مع أن السواد ليس صفة له ، وهو بديهى البطلان . ثانيها : أنه تعالى قد أخبر فى كتابه

الكريم بأنه خالق كل شيء ، فلو لم يكن متصفاً بالخلق للزم الكذب فى كلامه تعالى ، أو تأويل خالق بأنه قادر على الخلق ، أو خالق فى المستقبل ، وهو لا يجوز ، لأنه عدول عن الحقيقة إلى المجاز بدون ضرورة . ثالثها : أنه لو صح إطلاق مكوِّن على الله لكونه قادراً على التكوين والخلق لصح أن يطلق عليه أبيض وأسود ونحوهما من الأعراض ، لكونه خالقاً لها ، وقادراً على خلقها ، مع أنه باطل .

وقد أجيب عن الوجه الأول : أنه لا يلزم من إطلاق خالق ومكوِّن على الله تعالى أن يكون المشتق منه ، وهو : الخلق والتكوين ، صفة وجودية زائدة على الذات فى الخارج ، بل يكفى فى صحة الإطلاق أن يكون التكوين أمراً اعتبارياً مغايراً للذات فى العقل ، بحيث يكون مفهوم الخلق والتكوين غير مفهوم الذات ، فالتكوين عين الذات فى الخارج ، وعن الوجه الثانى : أنه لامانع من تأويل خالق ، بأنه خالق فى المستقبل ، أو قادر على الخلق مجازاً ، لأن الحقيقة هنا متعذرة ، لأننا لو أردنا الخالق فى الأزل للزم عليه قدم العالم ، وهو محال ، وعن الوجه الثالث : بأن المانع من إطلاق لفظ أبيض وأسود وغيرهما من الأعراض على الله تعالى إنما هو الشرع ، لأنه يمتنع شرعا إطلاق ما يوهم على الله تعالى ، أما العقل فلا مانع عنده من إطلاق ذلك على الله تعالى .

الدليل الثانى : قالوا : إن صفة التكوين لو لم تكن قديمة زائدة على ذاته تعالى لكانت حادثة ، ولو كانت حادثة للزم قيام الحوادث بذاته تعالى ، وهو محال ، وقد عرفت أن هذا إنما يصح لو كانت الصفة الزائدة على الذات وجودية ، ولكن ذلك غير مسلم .

الدليل الثالث : قالوا : إن التكوين لو كان حادثاً فلا يخلو إما أن يكون حدوثه بتكوين آخر ، فيلزم التسلسل المحال ، لأن كل تكوين يكون حادثاً يحتاج إلى تكوين آخر ، وهكذا ، ويترتب على هذا عدم صفة التكوين التى يترتب على وجودها التسلسل المحال ، وهذا يستلزم عدم وجود العالم ، لأنه لا يمكن وجوده بدون تكوين ، وإما

أن يكون حدوثه بدون تكون ، وعلى هذا لايكون العالم محتاجاً للإلـه الصانع ، لأنه يكون قد كوّن نفسه حينئذ ، وهو محال .

وقد يجاب عن هذا الدليل : بأنه إنما يلزم هذا لو كان التكوين أمراً وجودياً ، أما وقد عرفت أنه أمر اعتبارى ، فانه لا يترتب عليه تسلسل ولا غيره ، لأنك قد عرفت أن التسلسل إنما يجرى فى الأمور الوجودية ، وعلى فرض أنه أمر وجودى ، فانه لايلزم عليه تسلسل لجواز أن يقال : إن التكوين الذى يحتاج إلى التكوين ليس أمراً زائداً عليه ، بل هو عينه ، كما قلتم فى البقاء : إنه متصف ببقاء ليس زائداً عليه .

هذه هى أدلة الماتريدية ، وهى وإن كانت مردودة ، كما علمت ، إلا أن لهم أن يقولوا للأشاعرة النافين لزيادة التكوين : إننا نؤيد دعوانا بمثل ما أيدتم به دعواكم ، من أن صفات المعانى زائدة على الذات ، ونرد عليكم بما رددتم به على المعتزلة ، فإما أن تقولوا كما يقول المعتزلة : من أن صفات المعانى كلها ليست زائدة . أو تقولوا كما نقول : من أن صفة التكوين زائدة أيضاً ، والواقع أن مركز الأشاعرة فى هذا الموضوع دقيق ، فان للماتريدية أن يقولوا : إنه لاشك فى أن هناك معنى زائداً على الفاعل يمتاز به عن غير الفاعل ، وذلك المعنى هو إفادة الوجود ، وهو الذى يسمى بالتكوين ، فان كان الفاعل مختاراً ، فان إفادة الوجود لغيره تتحقق بواسطة القدرة والإرادة ، وإن كان موجباً ، أى علة فيما يصدر عنه ، كما فى صفاته على القول بأنه علة فيها ، فان إفادته الوجود يكون بمقتضى ذاته لا بتوسط أمر زائد عليها ، فان قلتم : إن هذا المعنى أمر اعتبارى يلزمكم أن تقولوا : إن القدرة والإرادة وغيرهما من صفات المعانى كذلك أمور اعتبارية ، إذ لافرق بينهما ، فما ثبتت به القدرة وأخواتها يثبت به التكوين .

وقد استدل الأشاعرة بأن التكوين ليس زائداً على الذات ، بأنه لو كان زائداً على الذات موجوداً فى الأزل للزم أن يكون المكوَّن "بفتح الواو" ملازماً لا ينفك عنه ، فيلزم قدمه ، إذ لا يتصور وجود تكوين بدون مكون "بفتح الواو" كما لا يتصور وجود ضرب بدون مضروب .

وقد أجيب عن ذلك ، بأنه لا يلزم من قدم الصفة قدم ما تعلقت به ، ولو لزم ذلك لـكانت متعلقات جميع صفات المعانى قديمة ، فان للعلم تعلقاً أزلياً ، فيلزم قدم ما تعلق به ، وكذلك القدرة والإرادة ، وهكذا ، فان قلتم : إن وجود العالم لو لم يتعلق بذات الله ولا بصفة من صفاته ، لزم تعطيل الصانع واستغناء العالم عنه ، وإن قلتم : إنه تعلق ، فلا يخلو إما أن يكون قديماً أو حادثاً ، فان كان قديماً لزم قدم العالم ، وإن كان حادثاً ثبت المطلوب ، وهو أن وجود العالم تعلقت به صفة التكوين مع قدمها وحدوث العالم .

وحاصل ذلك أن للتكوين تعلقين : أحدهما : تعلق قديم ، وهو تعلقها بوجود الممكن فى وقت خاص ، كتعلقها بوجود زيد فى وقت كذا من شهر كذا ، حيث تكون الشمس فى برج كذا مثلا ، فذلك التعلق قديم ، ولكن المتعلق به ، وهو زيد حادث لتوقف وجوده على ذلك الوقت . ثانيهما : تعلق حادث ، وهو تعلقها بالممكن فى وقت وجوده ، فهى متعلقة به حسب تعدد الأوقات ، وعلى كلتا الحالتين فالتكوين قديم ، سواء كان تعلقه قديماً أو حادثا ، والمكوَّن "بفتح الواو" حادث ، وهو حسن ، فدليل الأشاعرة المذكور غير تام .

واعلم أن التحقيق أن تعلق التكوين حادث ، إذ لا يتصور قدمه فى جميع الأحوال ، وذلك لأنه إذا تعلق بزيد فى الأزل على أنه يوجد فى وقت كذا ، فان ذلك يتوقف على وجود الوقت المعين ، وهذا لا يتأتى إلا بعد حدوث العالم ، أما قبل حدوثه فانه لا يمكن أن يقال : إن التكوين تعلق بوجود العالم فى وقت كذا ، إذ الوقت لم يكن موجوداً ، فكيف يمكن تعيينه قبل وجوده ، فلا يتصور كون تعلق التكوين أزلياً .

## صفة الكلام

اتفق الأشاعرة والمعتزلة على أن الله تعالى متكلم ، وأن القرآن كلام الله ، ولكنهم اختلفوا فى كون صفة الكلام قديمة قائمة بذاته ، أو حادثة مخلوقة لله تعالى قائمة بغيره . فأما المعتزلة ، فانهم قالوا : إن كلام الله مخلوق له ، لأنه مؤلف من ألفاظ تنقضى

بمجرد النطق بها دالة على معان محدودة ، ولا نزاع فى أن هذه الألفاظ حادثة ، فكذلك المعانى الدالة عليها . فمعنى قوله تعالى : ﴿ وكلم الله موسى تكليما ﴾ أنه خلق الكلام الذى سمعه موسى من الشجرة التى كان تحتها ، وليس هناك صفة زائدة على ذاته تسمى بالكلام ، وأورد عليهم أن اللغة العربية تأبى ذلك ، لأن متكلما مشتق من التكلم ، فيلزم أن يكون التكلم قائماً بذات الله تعالى الموصوفة بمتكلم ، إذ لا يصح أن يشتق لذات ، وصف من مصدر ، والمعنى المصدرى قائم بغير هذه الذات ، فلا يصح أن يقال : محمد ضارب ، مع كون الضرب الذى هو حركة اليد المخصوصة مثلا صفة لغيره ، وكذا لا يقال : زيد أسود ، والسواد قائم بثوبه مثلا . فمتى ثبت وصف الله تعالى " بمتكلم " فانه يثبت وصفه بالتكلم الذى هو المشتق منه ، طبقاً لهذه القاعدة اللغوية ، ويلزم من التكلم بذاته تعالى قيام الكلام بها . لأن التكلم معناه الاتصاف بالكلام ، كما أن المتحرك هو ما ثبت له التحرك . والتحرك هو الاتصاف بالحركة ، ومثله المتعلم ، والمتلون ، وهكذا من كل ما كان على وزان التفعل ، ومن هذا يتضح أن اللغة تأبى أن يكون معنى التكلم إيجاد الكلام ، بل لابد أن يكون معناه الاتصاف بالكلام .

وقد أجيب عن ذلك بأنا لانسلم أنه يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ، لأن حقيقة التكلم هى إحداث الكلام اللفظى فى الهواء ، بواسطة المخارج ونحوها . لأن المتكلم يوجد الكلام الذى هو الألفاظ فى الهواء ، وهذا هو المعنى الحقيقى للتكلم ، وهو محال على الله تعالى ، فلا بد أن يراد بالتكلم بالنسبة لله تعالى معنى مجازى . وهو إيجاد الكلام على أنه لا يلزم من التكلم بالنسبة للمخلوق الاتصاف بالكلام ، لأن التكلم هو إيجاد الكلام فى الهواء ، فليس الكلام قائماً بالمتكلم حتى يكون صفة له ، على أننا لو سلمنا أن التكلم يستلزم الاتصاف بالكلام لغة ، فان ذلك إنما يكون على سبيل الحقيقة لا على سبيل المجاز ، ونحن نقول : إن التكلم أمر اعتبارى معناه إيجاد الكلام ، ووصف الإله به مجاز ، بعلاقة أنه خالق الكلام ، والذى دعانا إلى العدول عن الحقيقة إلى المجاز إنما هو تعذر الحقيقة ، لأن اتصاف الله تعالى بالكلام ، يستلزم قيام الحوادث بذاته ، كما بينا ، فان قلنا : إنه قديم لذاته ، لزم تعدد القدماء المحال ، على ما تقدم بيانه ، وكونه تعالى

يتصف بالكلام لكونه خالقه، لايلزم منه أن يتصف بالأعراض الحادثة لكونه خالقها، لأن اتصافه بالكلام جاء به الدين، فهو حقيقة شرعية، كغيره من الصفات، وله ميزة ظاهرة تستدعى نسبته للإله سبحانه، لأن الرسل فى حاجة إلى أن يبلغوا عن ربهم بالكلام.

أما الأشاعرة فانهم قالوا: إن الكلام ينقسم إلى قسمين: الأول: الكلام اللفظى. والثانى: الكلام النفسى، فأما اللفظى، فهو ذلك القرآن المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وكذا سائر الكتب المنزلة على الرسل صلوات الله عليهم، ولا ريب فى أن الكلام اللفظى حادث مخلوق لله تعالى، لأنه ألفاظ تنقضى بمجرد النطق بها، ومن قال: إن هذه الألفاظ قديمة، وهم الحنابلة، فبديهى أنهم لايعنون تلك العبارات المتلوة، التى تنقضى بمجرد النطق بها، بل ولعلهم أرادوا ماورد فى بعض الأحاديث من أن الملك سمع صوتا من قبل الله، فكلام الله القديم، مشتمل على صوت مغاير لصوت البشر، ومعنى هذا أنهم لا يعرفون حقيقة كلام الله، أو لعلهم يخشون من إطلاق القول بخلق القرآن أن يذهب ظن القاصر إلى أن الصفة النفسية القائمة بذاته تعالى مخلوقة، وذلك لايصح باتفاق الآراء، لأنها إما قديمة، كما يقول الأشاعرة، أو غير زائدة على الذات كما يقول المعتزلة، ولم يقل: إنها حادثة سوى الكرامية الذين يجوزون قيام الحادث بذات القديم، على أنهم لم يقولوا: إن ألفاظ القرآن كلها قائمة بذاته، بل القائم بذاته من الألفاظ ماتقتضيه الحاجة، كلفظ "كن" ورأيهم هراء لاقيمة له، وعلى ذلك يحمل الحديث الذى ورد فى كتب الكلام، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق»؛ ومن قال: إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم، فالمراد بالقرآن الصفة القائمة بذاته تعالى، لأنها هى التى لا يصح القول بأنها مخلوقة، كما علمت.

ومن هذا تعلم أن الألفاظ التى نقرؤها ونتعبد بها مخلوقة لله تعالى حتما، فتسميتها كلام الله، إنما هى تسمية مجازية، من باب إطلاق اسم المدلول، وهو المعنى القائم بذات الله تعالى على الدال، وهى العبارات الدالة عليه، وذلك مشكل، لأنه يرد عليه أنه يصح حينئذ أن يقال: إن النظم المعجز المنزل على رسول الله ليس كلام الله، وهذا

لايصح بالإجماع ، وأجيب : بأنه أصبح حقيقة شرعية ، بحيث لايصح نفيه ، وكما أنه حقيقة شرعية فى اللفظى ، فهو كذلك حقيقة شرعية فى النفسى ، فالكلام مشترك عرفا بين الأمرين : اللفظى . والنفسى ، ومن قال : إنه حقيقة فى النفسى ، مجاز فى اللفظى ، فانه لم يلاحظ الاستعمال الشرعى ، وكذلك من قال : إنه حقيقة فى الحادث ، مجاز فى القديم ، كما تقدم بيانه .

وأما الكلام النفسى فهو عند الأشاعرة صفة قديمة زائدة على ذاته تعالى ، ليست بحرف ولا صوت ، يدل عليها الكلام اللفظى ، وهذه الصفة القائمة بالنفس غير العلم ، وغير الإرادة ، ألا ترى أن الواحد منا قد يخبر بما لايعلم ، وقد يأمر بما لا يريد ، ولاريب فى أن الخبر ، والأمر نوعان من الكلام فى الحوادث ، فهما غير العلم والإرادة ، على أن صفات القديم غير صفات الحوادث ، وقد ثبت الكلام النفسى بالشرع ، فقد أجمع المسلمون على أنه متكلم ، ولا جائز أن يكون المراد ـ بمتكلم ـ الكلام اللفظى ، لما علمت من استحالة اتصاف الإله بالحادث ، وذلك الإجماع مستند إلى تواتر النقل عن الرسل عليهم الصلاة والسلام ، فالكلام متوقف ثبوته على الإجماع ، والإجماع متوقف على صدق الرسل ، وصدق الرسل متوقف على المعجزة ، وهذه المعجزة هى الأمر الخارق للعادة الذى ينبنى عليه تصديق الرسل لهم ، ولا يلزم أن تكون هذه المعجزة هى القرآن مثلا ، حتى يترتب على ذلك توقف ثبوت الشىء على نفسه ، وكذلك ثبت فى اللغة أن الكلام كما يطلق على اللفظى كذلك يطلق على النفسى ، قال تعالى : ﴿ ويقولون فى أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول ﴾ ، وقال : ﴿ وأسروا قولكم أو اجهروا به ﴾ وقال عمر رضى الله عنه يوم السقيفة : زورت فى نفسى مقالا ، ومعنى "زورت" حسنت وقومت ، ولا ريب فى أن القول هو الكلام ، وقد يكون مرادفا له ، وقد يكون أعم منه ، وقد يكون أخص ؛ وعلى كل حال فان ذلك دليل على أن اللغة تطلق الكلام على النفسى ، فلا حاجة إلى الاستدلال بالبيت المنسوب إلى الأخطل ، وهو : ـ

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

لأنه ثبت أن هذا البيت ليس للأخطل ، وإنما هو لابن صمصام ، ولفظه :
* إن البيان لفى الفؤاد * ، وقبله :-

لا يعجبنك من أمير خطبة ، * حتى يكون مع الكلام أصيلا

ومتى ثبت إطلاق متكلم على الله تعالى بالتواتر المنقول عن الرسل ، وثبت أن الكلام يطلق على اللفظى ، والنفسى لغة فى الحادث ، فقد ثبت أن "متكلم" صفة للقديم والحادث ، فان كان المراد منها الألفاظ كان معناها إيجاد الكلام ، وإن كان المراد المعنى النفسى ، كان معناها الاتصاف بذلك المعنى ، على أن الكلام النفسى فى القديم معنى زائد على ذاته لا يعرف كنهه ، فليس هو صور الألفاظ المرتبة الدالة على المعانى المحدودة ، كما هو الحال فى الحادث ، لأن كلامه النفسى معناه ارتسام صور الألفاظ ، الدالة على المعانى التى يريد التعبير عنها ، وبيان ذلك أن للأشياء وجوداً فى الأعيان ، ووجوداً فى الأذهان ، ووجوداً فى العبارة ، ووجوداً فى الكتابة ، فصفة الكلام لها وجود حقيقى فى ذاتها ، وهذا المعنى يمكن إدراكه لمن يجعل الله فيه قوة الإدراك ، كالملائكة ، وعند إدراكه تحصل صورته فى نفس المدرك ، وذلك هو الوجود الذهنى ، فاذا أراد أن يصف ذلك المعنى الذى حصل فى نفسه وصفاً دقيقاً ، عبر عنه بتلك العبارات الدالة عليه ، وذلك هو الوجود فى العبارة ، فاذا أراد أن يكتب هذه العبارة ، كان ذلك هو الوجود فى الكتابة ، وكذلك سائر الأعيان ، فان لها ذلك التقسيم ، مثلا : النار ، فانها جوهر محرق ، وهى موجودة فى الحس ، فاذا تصورها العقل . فانها لا توجد بعينها فى الذهن ، وإلا لاحترق ، وإنما توجد صورتها ، فاذا أراد أن يعبر عنها ، بقوله : "النار جوهر محرق" ، كانت تلك العبارة دالة على النار دلالة كاملة ، فدلّ ذلك على أن الصفة القائمة بالذات لا يلزم أن تكون هى تلك العبارة التى نقرؤها .

هذا هو الذى قرره الأشاعرة فى بيان صفة الكلام ، وأورد عليه أمور : أولا : إن الكلام ينقسم إلى خبر ، وأمر ، ونهى ، وهذا يستلزم تعدد الصفة الواحدة وتنوعها إلى هذه الأنواع ، وهذا يلزم منه أن لله صفات متعددة يطلق عليها صفة الكلام ، وأنتم لا تقولون به ، فان قلتم : إنه صفة واحدة متنوعة ، لزم حدوثها ، لأن التنوع من سمات

الحوادث . ثانياً : إنكم قلتم : إن هذه العبارات التى نقرؤها ، وتتعبد بتلاوتها دالة على المعانى القائمة بذاته تعالى ، فان كانت تلك المعانى المدلولة مطابقة للألفاظ الدالة عليها من جميع الوجوه ، كانت الصفة حادثة ، لأن حدوث الدال ، يستلزم حدوث المدلول بالضرورة ، لأن كلا منهما محدود معين ، والقديم ليس بمحدود ، وإن لم تكن مطابقة لها ، لم تكن هذه الألفاظ دالة على صفة الكلام ، كما تقولون . ثالثاً : إنكم قلتم : إن صفة الكلام أزلية ، وأنتم معترفون بأنها تنقسم إلى : أمر ، ونهى ، وخبر ، ونداء ، مع أنه لم يوجد أحد فى الأزل يصح أن يخاطبه الله تعالى ، فيأمره ، وينهاه ، ويناديه ، فكيف يأمر الله تعالى . وينهى . وينادى من لم يكن موجوداً ؟! فان قلتم : إنه يأمر بدون وجود مأمور ، وينهى بدون وجود منهى ، وينادى بدون وجود مناد ، كان ذلك سفهاً ، يجب تنزيه الإلـه عنه ، لأنه يكون كمن يكلم نفسه عبثاً .

وقد أجيب عن ذلك بجوابين : الجواب الأول : أن صفة الكلام القائمة بذاته تعالى ، معنى واحد ، لا تعدد فيه ولا تنوع له ، فلا ينقسم فى الأزل إلى أمر ، ونهى ، الخ ؛ وليس للكلام سوى تعلق واحد حادث ، فلا يتعلق فى الأزل بطلب ، ولا كف ، ولا إخبار ، وإنما يتعلق بذلك فى المستقبل عند وجود مأمور ، أو منهى ؛ فان تعلق بطلب الفعل عند وجود المكلف المطلوب منه طلباً جازماً ، كان ذلك أمراً ، وإن تعلق بطلب الترك على ذلك الوجه كان نهياً ، وهكذا إلى آخر الأحكام التى تقدمت فى تعريف الواجب ، وهذا الجواب يدفع الإشكال الأول ، لأن معنى ذلك أن الصفة الأزلية لا تكون أمراً ، ولا نهياً الخ ، حتى يلزم تعددها ، ويدفع الإشكال الثالث ؛ لأنك قد علمت أنها لا تتعلق فى الأزل ، ولا تسمى فى الأزل أمراً ولا نهياً ، حتى يلزم وجود أمر بدون مامور الخ ، ولكنه لا يرفع الإشكال الثانى ، لأن الكلام النفسى مدلول للكلام اللفظى ، وبديهى أن الكلام اللفظى متعدد إلى : أمر ، ونهى ، وخبر ، فيلزم أن يكون الكلام النفسى متعدداً فى الأزل كذلك ، ولا يعقل أن يكون المدلول صفة واحدة لا تعدد فيه ، مع كون الدال متعدداً ، وأجيب عن هذا : بأن محل ذلك إذا كان الكلام اللفظى دالا على الكلام النفسى دلالة الموضوع للموضوع له ، بحيث يكون

كل لفظ بإزاء معناه ، ونحن لانقول بذلك ، بل نقول : إن الكلام اللفظى أثر للكلام النفسى ، فدلالة الكلام اللفظى على الكلام النفسى دلالة الأثر على المؤثر ، ولا يلزم من تعدد الأثر تعدد المؤثر ، وبذلك يتم الجواب عن الأمور الثلاثة ؛ الجواب الثانى : أن الكلام متعلق فى الأزل بالطلب . والكف ، والنداء ، الخ ، فتعلقه قديم ، ولكن لا يلزم من تعدد التعلق تعدد الصفة ، فصفة الكلام شيء واحد لاتعدد فيه أصلا ، ولكن من حيث تعلقها بالطلب تسمى أمراً ، ومن حيث تعلقها بالإخبار تسمى خبراً ، وهكذا ، فالذى نسميه أمراً ، ونهياً ، وخبراً ، ونداءً فى الأزل هو صفة الكلام المتعلقة بالطلب والترك الخ ، فلاتسمى الصفة وحدها أمراً ونهياً الخ ، حتى يلزم تعددها ، ولانسمى التعلق وحده ، لأنه أمر اعتبارى ، بل ذلك اسم لمجموع الأمرين ، ولامانع من أن تكون الصفة واحدة فى الأزل ، ولها تعلقات متعددة قديمة ، كصفة العلم ، فانها متعلقة فى الأزل بالممكنات ، والواجبات ، والمستحيلات ، مع كونها واحدة لاتعدد فيها ، وهذا الجواب يدفع الإشكال الأول ، أما الإشكال الثانى ، وهو أن الكلام اللفظى متعدد حتما ، وهو دال على النفس ، فيلزم تعدده ، ضرورة تعدد المدلول لتعدد الدال ، فانه لايدفع إلا بأن دلالته دلالة الأثر على المؤثر ، لأن الصفة القائمة بذاته ليست من جنس المدلولات الوضعية للقرآن ، والجواب عن الإشكال الثالث ، " وهو أنه يلزم وجود الأمر بدون مأمور ، وهو سفه " : إن محل ذلك فى الكلام اللفظى حيث يخاطب من ليس بموجود بعبارات منطوقة ، أما كونه يعد كلاماً يخاطب به من يراه فانه لاسفه فيه ، فكلام الله النفسى إذا تعلق بأمر عباده العالم بوجودهم فى المستقبل ، فانه ليس بسفه ، وهذه الأجوبة الأخيرة هى التى عليها جمهور الأشاعرة ، أما الجواب الأول ، فهو رأى لبعض الأشاعرة ، ويلوح لى أنه أحسن ، وأقل كلفة من الثانى ، أما إنه خالف الجمهور فى أن تعلق الكلام حادث لاقديم فذلك لاضرر فيه ، ولا يترتب عليه شيء .

مسألة : قال الأشعرى : إن كلام الله النفسى يجوز سماعه ، كما تجوز رؤية غيره من صفات المعانى ، لأنه موجود متحقق ، وكل موجود فى الأعيان تصح رؤيته ، فموسى

قد خلق الله فيه قوة بها سمع كلامه القديم من غير حرف ولاصوت ، وقال أبو منصور الماتريدى ، وأبو إسحاق الأسفراينى ، من أئمة أهل السنة : إن سماع كلامه القديم ممنوع ، وإنما الذى يسمع هو الألفاظ الدالة عليه ، فلم يسمع موسى عليه السلام إلا الألفاظ الدالة على الصفة القديمة ، وهى مخلوقة لله تعالى باتفاق المذاهب ، ورأى الأستاذين الماتريدى ، والاسفراينى أقرب إلى النظريات العقلية ، أما مذهب الشيخ الأشعرى فانه بناه على مذهبه من زيادة الصفات على ذات الإله ، وأنها أمور عينية ثابتة فى الخارج ، وكل موجود عينى ، يصح سماعه ، كما تصح رؤيته ، وكل مافى المسأله أن الله تعالى منزه عن المادة ، والمماثلة للحوادث فى ذاته ، وفى صفاته . فلا يمكن رؤيته ، ولا رؤية صفاته إلا بشرائط خاصة ، وقوة تناسب تلك الحالة .

---

# الحياة

الصفة الأخيرة من صفات المعانى صفة الحياة ، ولانزاع بين العقلاء فى ثبوتها لمن قامت به صفة الوجود ، كما لانزاع فى أن حياة الواجب سبحانه مغايرة لحياة الممكن ، فان الحياة فى الممكن صفة طبيعية هى منشأ الحس والحركة ، أما حياة البارى تعالى فهى تابعة لذاته المخالفة لذوات الحوادث والممكنات ، وكونها صفة زائدة على ذاته تستتبع اتصافه بباقى صفات المعانى ، أو ليست زائدة على ذاته ، بل هى عين ذاته ، وكونها قديمة ، أو ممكنة فذلك قد عرفته على الوجه الأكمل فيما مضى ، فارجع إليه إن شئت .

# الباب الثانى

## فى أفعال العباد

### مقدمة

هذه المسألة من المسائل التى اختلفت فيها آراء علماء الكلام ، واضطربت فيها أدلتهم ، على أنهم لايريدون إلا تنزيه الإلـه سبحانه فى صفاته وأفعاله ، وتمحيص دينه من شوائب الشبه ، والسمو به عن مصادرة الدليل ، فمقصدهم من أنبل المقاصد ، وغرضهم من أشرف الأغراض ، إذ هم لايفترقون إلا من أجل الوصول إلى تلك الغاية السامية ، ولايتنازعون إلا فى تحقيقها ، ولا يتبارون إلا فى تمحيصها ، وإظهارها للناس فى ثوب ناصع نقى ، ذلك لأن الدين الإسلامى دين العقل والتفكير ، دين النظر والاستدلال ، فلاشىء منه يصادم العقل السليم ، أو يصادر الإدراك الصحيح ، إلا ما كان بطبيعته ، لامجال للعقول فيه ، ولا فائدة لها من البحث وراءه ، لأن الكلام فيه حينئذ مَضْيعة للوقت بدون جدوى . ومن حاد عن هذا الغرض ، ونبا عن تلك الغاية فقد ضل سواء السبيل ، وخرج عن طريق الهدى .

فمن أجل ذلك أريد أن أنقل لك هنا آراء العلماء الباحثين فى هذا الموضوع ، ثم أبين لك ماقد أراه صواباً فيه بحسب ماظهر لى ، والله ولى التوفيق :ـ

المشهور من المذاهب فى هذه المسألة ثلاثة : الأول : مذهب الجبرية . الثانى : مذهب الأشاعرة . الثالث : مذهب المعتزلة .

فأما الجبرية فهم الذين يقولون : إن الإنسان مجبور لاعمل له مطلقاً ، لا خلقاً ، ولا كسباً ، فهو بمنزلة الجماد الذى لاحراك له ، والله هو الذى يجرى عليه الحركات والسكنات ، فتظهر عليه آثارها ، والله هو الذى خلقها ، سواء كانت خيراً أو شراً . حسناً

أو قبيحاً ، وقد بنوا على هذا المذهب نسبة الظلم إلى الله تعالى ، لأنه يخلق الكفر ، والزنا ، والقتل ، والسرقة ، والفحش ، وغيرها من الموبقات ، ثم يعذب عليها ، وهذا هو عين الظلم ، وبديهى أن هذا كفر واضح ، وضلال بـيّن ، لأن الله تعالى منزه عن كل مالا يليق به ، ولا ريب فى أن الظلم صفة ذميمة ، ونقص فاضح ، لا يليق أن يتصف به الإلـه ، واجب الوجوب ، ولو اتصف به لكان حادثاً ، لِما علمت من أن الواجب يجب أن يكون منزهاً عن صفات النقص وأمارات الحوادث ، وقد نفى الله تعالى الظلم عن نفسه فى غير موضع من كتابه الكريم ، قال تعالى : ﴿ يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها ، وتوفى كل نفس ماعملت ، وهم لا يظلمون ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ وما ربك بظلام للعبيد ﴾ ، وقال : ﴿ ولا يظلم ربك أحداً ﴾ ، وقال : ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ﴾ ، وقال : ﴿ ونضع الموازين القسط ليوم القيامة ، فلا تظلم نفس شيئاً ، وإن كان مثقال حبة من خردل ، أتينا بها ، وكفى بنا حاسبين ﴾ إلى غير ذلك من الآيات الكريمة .

من أجل ذلك أجمع علماء المسلمين على إنكار هذا المذهب بتاتاً ، سواء كانوا من أهل السنة ، أو من أهل الاعتزال ، وأجمعوا على أن للعبد عملا يستحق عليه الثواب والعقاب والمدح والذم ، فليس بمجبور ، كالجماد الملقى فى اليم ، كما يقول الجبرية ، وذلك معلوم بالضرورة والبداهة ، فاننا نفرق بين حركة اليد المريضة بالفالج مثلا ، وبين حركة اليد السليمة بالحس ، فان المريضة ترتعش من غير اختيار المصاب بالمرض ، وتتحرك حركة مضطربة ، بخلاف السليمة ، فانها تتحرك حركة منتظمة مرتبة على قصده ، وذلك حاصل بالبداهة ، فلا بدّ وأن يكون للإنسان عمل صادر باختياره ، عليه مدار الثواب والعقاب ، والمدح والذم ، ولولا ذلك لبطلت التكاليف الشرعية ، ولم يكن لإرسال الرسل معنى ، ولا لإنزال الكتب فائدة ، على أن هذا الكلام قد ورد عليه إشكال قوى ، وهو أن قدرة الله تعالى تامة التعلق وفقاً لإرادته . فلا يصح أن يخرج عنها شىء يوجده غيره ، وإلا كانت ناقصة ، كما ذكرتم فى برهان التوحيد ، من أن ذاته تقتضى التفرد بالسلطان المطلق ، وهذا يستلزم بالضرورة أن تتعلق إرادته بكل

الممكنات وجوداً وعدما ، فاذا أثبتم للعباد أعمالا يوجدونها بقدرتهم فقد تناقضتم ، إذ لم تكن قدرة الإله حينئذ متعلقة بكل الممكنات .

هذا الإشكال كان سبباً فى اختلاف آراء الباحثين من علماء المسلمين ، وهذا هو السبب الذى جعل كلاً من الأشاعرة ، والمعتزلة يناضل بعضهم بعضاً كما ستعلم .

فأما الأشاعرة فهم يقولون : إننا نفرق بين الكسب ، وبين الخلق والإيجاد ، ونثبت للعباد الكسب ، وننفى عنهم الخلق ، فهم كاسبون لاخالقون ، وهذا يدفع الإشكال ، لأنه فى هذه الحالة لم يشذ عن قدرة الله شيء من الممكنات ، ولم يكن الناس مجبورين ، فان الكسب كافٍ فى التكليف ، وترتب الثواب والعقاب ، وتوضيح ذلك أن الكسب هو عبارة عن صرف الإرادة للفعل " أى تعلقها به " الخ ، وعند ذلك يخلق الله فى العبد قدرة حادثة مؤقتة تتعلق بذلك الفعل ، ولكنها لم تؤثر فيه ، بل يترتب عليها الفعل فى ظاهر الأمر ، وقدرة الله هى المؤثرة فى الحقيقة ، مثلا إذا أراد الإنسان الصلاة ، فانه يصرف إرادته إلى فعلها ، بمعنى أن إرادته تتعلق بها ، وعند ذلك يخلق الله له قدرة مقارنة للفعل ، لاتأثير لها فيه ، ولكنه يترتب عليها عادة فى الظاهر فقط ، وتسمى تلك القدة بالعرض المقارن للفعل ، أما الذى خلق الصلاة من قيام وقعود ، وحركة وسكون ، فهو الله تعالى ، ويرد على هذا أمران : الأول : أن هذه القدرة إذا لم يكن لها تأثير ، فما فائدة خلقها حينئذ ؟ فان قلتم : إن فائدته ترتب الفعل عليها فى الظاهر فقط بمقتضى العادة ، فان ذلك لايرفع الإشكال من كون العبد مجبوراً ، لاعمل له فى الواقع ؛ الأمر الثانى : قلتم : إن للعبد صرف الإرادة ، وهو الذى سميتموه كسباً ، وهذا الصرف إن كان مخلوقا لله فى الواقع ، ومنسوبا للعبد فى الظاهر ، فذلك هو الجبر أيضاً ، وإن كان مخلوقا للعبد ، فذلك هو أن العبد يخلق بعض أفعاله الاختيارية ، وقد أجاب بعضهم : بأن صرف الإرادة ليس مخلوقا لله ، وإنما المخلوق الإرادة ، وهذه الإرادة من طبيعتها ترجيح أحد الفعلين إذا وجد مايدعو للترجيح ، فالعلم بأن الصلاة فرض مثلا الإرادة إلى ترجيح فعلها بدون احتياج إلى خلق جديد ، وهذا الجواب ليس بشيء ، لأن معنى ذلك أن الله تعالى خلق الإرادة ، وخلق فيها ترجيح هذا الفعل ، فهى مخلوقة

حينئذ بطبيعتها مرجحة لأحد الفعلين ، وهذا هو الجبر بعينه ، لأن الترجيح حينئذ ليس باختيار العبد ، بل هو طبيعى فى الإرادة .

وأجاب بعضهم : بأن صرف الإرادة أمر اعتبارى لا وجود له إلا فى الذهن ، إذ هو عبارة عن تعلق الإرادة ، وهذا التعلق لا يتعلق به الإيجاد والخلق ، فليس مخلوقا للعبد ، حتى يكون العبد خالقاً لبعض أفعاله ، ولا مخلوقا لله تعالى حتى يكون مجبوراً ، بل هو كسب .

ومحصل ذلك أن العبد له ذلك التعلق فقط ، والله تعالى يخلق له جميع مايترتب عليه ، فاذا تعلقت إرادته بالصلاة خلقها الله ، وإذا تعلقت بالزنا خلقه الله ، وإذا لم تتعلق لم يوجد الفعل ، ولاريب فى أن هذا كاف فى ترتب الثواب والعقاب ، والمدح والذم ، وبه يندفع إشكال أن بعض الممكنات يكون مخلوقا لغير الله تعالى ، وهذا الجواب أحسن ما أجيب به عن مذهب الأشاعرة ؛ نعم قد يقال : إن هذا التعلق لا يصح أن يكون هو وحده الذى يترتب عليه الثواب والعقاب ، والمدح والذم ، لكونه أمراً اعتبارياً ، بل ذلك مترتب على الإرادة المخلوقة لله تعالى ، ولكن هذا ليس بشىء ، لأن قدرة العبد المؤثرة فى الفعل عند الخصم مخلوقة لله تعالى ، وكونها مخلوقة لا ينافى تأثيرها ، فكذلك الإرادة ، فان كونها مخلوقة لا ينافى كونها تتعلق بهذا الفعل ، أو بذلك ، على سبيل الاختيار بدون أن يكون للقدرة تأثير فى خلقه ، وهذا التعلق كاف فى التكليف ، ولا يسمى مخلوقا ، لا لله ، ولا للعبد ، لأن الأمور الاعتبارية لا يتعلق بها الخلق ، كما علمت ، ونقل بعضهم عن الأشعرى أن القدرة التى يخلقها الله تعالى ، مقارنة للفعل ، مؤثرة فيه ، فان صح ذلك النقل فالأشعرى يرى رأى المعتزلة من بعض الوجوه .

وأما المعتزلة فقد قالوا : إن أفعال العبد قسمان : قسم لا اختيار له فيه أصلا ، ولا تتعلق به إرادته ؛ وهذا ليس مسئولا عنه ، وغير مكلف به ألبتة . وقسم صادر بإرادته واختياره ؛ وهذا القسم هو مناط التكليف ، وبه الثواب والعقاب ، وعليه المدح والذم ، وهذه الأفعال الصادرة باختيار العبد مخلوقة له لا لله تعالى ، فلا يلزم الجبر ، أما ما يرد على ذلك من كونه نقصاً فى القدرة القديمة " لأنه يجب أن تتعلق بجميع

الممكنات ، وفى هذه الحالة تكون بعض الممكنات مخلوقة لغير الله تعالى ، ويقع فى ملكه غير ما أراد " ، فانه ممنوع ، لأن النقص هو أن يقع ذلك رغماً من إرادته الجازمة بدون اختياره ، وهذا واقع باختياره طبقاً للنظام الذى سنه فى خلقه ، إذ لولا ذلك لبطلت التكاليف ؛ وأورد عليهم أن معنى الألوهية التفرد بالسلطان المطلق ، فمحال أن يشذ عن قدرته شيء ، فكيف تقولون هنا : إن قدرة العبد تتعلق بإيجاد بعض الممكنات ، أليس فى ذلك نفس هذا المحظور ؟ لأنه لو فرض وتعلقت قدرة العبد بإيجاد أمر ممكن من أفعاله ، وتعلقت قدرة الله به لا يمكنه إيجاده ، إذ قد وجد بقدرة العبد ، ولا يصح إيجاد الموجود ، فتكون قدرة الله عاجزة عن إيجاد ذلك الممكن ، وهو نقص محال ، وأجابوا عن ذلك : بأن هذا صحيح إذا كانت قدرة العبد وإرادته غير مخلوقتين لله تعالى ؛ كما إذا وجد إلـه آخر معه ، أمّا إذا كان الذى خلق قدرة العبد وإرادته ، وجعل نظامه فى خلقه مبنياً على أن يكون لهما تأثير فى بعض أعمال العباد ، ليتحقق معنى الثواب والعقاب ، فانه لم يوجد شيء من ذلك ، إذ لو أراد الله تعالى أمراً أراده إرادة جازمة ، فانه يسلب العبد قدرته وإرادته ، أو يصرفه عن الفعل بمانع قسرى ، وعند ذلك لا يكلفه ، فلا يثيبه ، ولا يعذبه ، فكيف يقاس هذا بوجود إلـه معه له قدرة كقدرته ، وإرادة كإرادته ينازعه التفرد بالسلطان ؟!

وحاصل هذا أنهم يقولون : إن إرادة الله تنقسم إلى قسمين : إرادة تفويض ، وإرادة قسر ، أما إرادة التفويض فهى أن تتعلق الإرادة بالفعل تعلقاً غير جازم ، بل يترك لعباده أن يفعلوا باختيارهم ، بخلاف إرادة القسر ، فهى أن تتعلق بالفعل تعلقاً جازما ، فمثال الأول : أنه سبحانه أراد لعباده الإيمان ، وأمرهم به أمراً جازما ، ووعد من يطيع أمره وعداً حسناً ، ولكنه لم يجبر أحداً على الإيمان ، بل ترك ذلك لاختيار العباد ، فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر ، أما الكفر ، فلم يرده لهم ، ونهاهم عنه وأوعد الكافرين سوء المصير ، فالكافرون أراد الله إيمانهم وأمرهم به ، ولم يرد لهم الكفر ، ونهاهم عنه فكفروا باختيارهم فاستحقوا سوء العقاب ، فلا يرد على هذا أنه يقع حينئذ فى ملكه مالا يريد ، وهو نقص فى القدرة الإلـهية ، لأن محل ذلك إذا

لم يفوض لهم فى الفعل ، ومثال الثانى : أن تتعلق إرادة الله بعمل خارج عن اختيار العبد من موت وسقم ، وإحياء وإماتة ، ونحو ذلك ، فان هذا بخلق الله تعالى ، ولا بد من نفاذه. فإذا أراد الله أمراً كذلك ، ولم يقع كان نقصاً حقيقة ، يجب تنزيهه عنه .

ويتضح مما تقدم أن الأمر عند المعتزلة يستلزم الإرادة ، بمعنى أنه تعالى لا يأمر إلا بما يريد إرادة تفويض ، ولا يريد إلا الخير ، ولا ينهى إلا عما لا يريد ، وهو لا يريد الشر ، فإيمان الكافر مراد لله ، بمعنى أنه تعالى فوض له فى أن يؤمن ، ولكنه لم يفعل .

أما الاشاعرة فانهم يقولون : قد يأمر ، ولا يريد ، فقد أمر بالإيمان ، ولم يرده من الكافر ، ونهى عن الكفر ، وأراده له ، على أنه ينبغى أن يطبق هذا على مذهبهم ، وهو أنه تعالى أراد له الكفر بعد تعلق إرادته هو به حتى لا يكون مجبوراً ، كما تقدم .

وقد أورد على المعتزلة أيضاً أمران : أحدهما أن الإرادة التفويضية على قولكم تتعلق بالفعل على وجه الرغبة فيه ، وإن لم يكن فيه جبر ، وإذا كان الله يحب الفعل من عباده ، فوقوع غيره فيه نوع شناعة ، لا تليق بمقام الألوهية ، والجواب : أن الله تعالى قد فوض لعباده الأمر فى تحصيل أعمالهم الاختيارية ، ليبلوهم أيهم أحسن عملاً ، فيعطى كل واحد جزاءه الذى يستحقه ، ولو شاء لهداهم أجمعين ، ولكنه تركهم لاختيارهم من أجل ذلك ، أمّا كونه سبحانه يحب منهم الصالحات ، ويرغب فيها ، فذلك لكونه رحيما بهم ، فاذا فعلوا ما لا يحبه لهم ، فانه لا شىء فيه ، ونظير ذلك أنه لا يرضى لهم الكفر ، ومع ذلك فانه يقع منهم ، وهو خلاف ما يرضاه ، ولا يقال : إن تخلف المرضى عن الرضا ليس بنقص ، وإنما النقص تخلف المراد عن الإرادة ، لأنا نقول : إن الإرادة التفويضية هى الرضا ، وعلى فرض أنها غيره عندكم ، فانها نظيره ، وتخلف المراد عن الإرادة لا يكون نقصاً ، إلا إذا كانت الإرادة قسرية ، كما تقدم .

ثانيها : إن خلق الممكنات يستلزم علم الخالق بها تفصيلاً ، لأن معنى الخلق إفادة الوجود للممكن ، وذلك يستلزم العلم التفصيلى بجميع أجزائه ، مع أن أفعال العباد الصادرة باختيارهم قد لا يعلمون كثيراً منها ، مثلا إذا مشى شخص من مكان إلى آخر باختياره ، فان مشيه لابد أن يشتمل على حركات وسكنات كثيرة ، بعضها سريع ، وبعضها بطىء ،

ولا شعور له بشيء من ذلك بحيث لو أحصيت تلك ، الحركات والسكنات ، ثم سئل عنها لم يعرفها ، وقد أجاب بعضهم : بأن هذا الإيراد يرد على الأشاعرة أيضاً ، لأنهم يقولون بالكسب ، فيقال لهم : لو كان العبد كاسباً ، لكان عالماً بتفاصيل ما يكسبه ، فجوابكم جوابنا ، وقد أجيب عن هذا : بأن هناك فرقاً بين الخلق والكسب ، فأما الكسب فانه يتوقف على العلم الاجمالى ، لأنه عبارة عن صرف الإرادة إلى المقدار ، وتعلقها به ، وهذا يتوقف على العلم الإجمالى ، لأن إرادة العبد تتعلق بالفعل بوجه عام ، إذ لا يلزم أن تتعلق به تفصيلا ، والعلم يتعلق به على ذلك الوجه العام ، أما الخلق فانه إفادة الوجود لأمر جزئى خاص ، فان لم يتصور بوجه جزئى لا تتعلق به الإرادة ، ففيه فرق بين الخلق والكسب .

وأجيب عن أصل الإيراد : بأن إيجاد العبد ناقص ، فيكفى فيه العلم الإجمالى ، وذلك لأن الشيء قبل إيجاده معدوم ، فلا يمكن أن يتعلق به علم الحادث على وجه جزئى ، وذلك لأن العلم الجزئى يقتضى أن يكون المعلوم متشخصاً معيناً ، والمعدوم ليس بمتشخص ، بخلاف الإيجاد الكامل ، وهو الصادر عن الإله تعالى ، لأن علمه القديم صالح لأن يتعلق بالأشياء قبل وجودها على الحالة التى ستوجد عليها بأشخاصها ، فهو يعلم بالجزئيات تفصيلا قبل وجودها ، ولا يتغير علمه بها بعد وجودها ، وإن تغير التعلق ، كما تقدم فى صفة العلم .

وقد يرد على المعتزلة بأن مذهبهم هذا يخالف كثيراً من نصوص القرآن ، كما أنهم قد يحتجون على مذهبهم بكثير من الآيات ، ولكن الحق أن باب التأويل مفتوح على الفريقين ، فكل واحد يحاول تفسير الآية طبقاً لما يراه تأويلا معقولا ، فلم يستطع واحد منهم أن يلزم صاحبه بحجة قاطعة من القرآن .

وسنورد لك هنا مثالين من ذلك تتميماً للفائدة :

المثال الأول : احتج الأشاعرة بقوله تعالى : ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ . ومدار حجة الأشاعرة بالآية الكريمة على فهم معناها اللغوى ، وبيان ذلك بالإيضاح أن " ما " فى قوله تعالى : ﴿ وما تعملون ﴾ إما أن تكون مصدرية ، أى تسبك الفعل

الذى بعدها بمصدر ، وإما أن تكون موصولة ، فأما على القول : بأنها مصدرية ، فان المعنى يكون عليه ، والله خلقكم وخلق عملكم ، فالعمل هو المصدر الذى حل محل ﴿ ماتعملون ﴾ فالمصدر هنا ليس صريحاً ، بل هو فى ضمن الفعل ، والقاعدة أن صيغ المصادر الصريحة ، كالقيام ، والقعود ، والصلاة ، والصيام ، والزكاة ، والزنا ، وشرب الخمر ، وغير ذلك يفهم منها معنيان ، أحدهما : حقيقة لغوية ، وهو إيقاع الفعل وإيجاده ويسمى هذا بالمعنى المصدرى ، وهو أمر اعتبارى قائم بالفاعل لاوجود له ، ثانيهما : حقيقة عرفية ، وهو الأثر المشاهد الحسى الواقع على المفعول ، ويسمى المعنى الحاصل بالمصدر ، فالضرب يطلق على إيجاد الحدث القائم بالضارب ، وهو ليس بمشاهد ، وإنما هو أمر مفهوم من اللفظ ، ويطلق على الأثر المشاهد المحس ، الواقع على المضروب ، وهى الحركات والسكنات ، لكن إطلاقه على الأول إطلاق حقيق ، وعلى الثانى إطلاق مجازى ، من إطلاق اللازم على الملزوم ، ثم كثر الاستعمال فيه حتى صار حقيقة عرفية ، بحيث يفهم منه بدون قرينة ، أما إذا كان المصدر ضمن الفعل ، كما هنا ، فانه لا يفهم منه إلا معنى الإيقاع فقط ، وهو المعنى المصدرى ، أما المعنى الحاصل بالمصدر فانه إذا استعمل فيه فلابد من ملاحظة القرينة .

وإذا علمت هذا ، فهل المراد بالعمل المأخوذ من قوله تعالى : ﴿ وما تعملون ﴾ المعنى المصدرى ، أعنى إيقاع الفعل ، وهو المعنى الحقيقى للفظ هنا ، أو المراد منه المعنى الحاصل بالمصدر ، وهو الأثر المتعلق بالمعمول مجازاً ، من إطلاق اللازم على الملزوم ، لاجائز أن يكون الأول ، لأن الإيقاع أمر اعتبارى ، كما علمت ، والأمور الاعتبارية لايتعلق بها الخلق ، ولا جائز أن يكون الثانى ، وهو المعنى الحاصل بالمصدر ، لأن ذلك المعنى تارة يكون اضطراريا ، وتارة يكون اختيارياً ، فالأول كالسقوط من السقف مثلا ، فانه عمل اضطرارى ، والثانى كالأكل ، فاذا أردنا المعنى الحاصل بالمصدر ، وهو حركة السقوط المشاهدة ، وحركة المضغ والبلع والأكل ، فان الخصم لا يسلم بذلك العموم ، بل يقول : إن الذى خلقه الله هو الأول ، وهو الاضطرارى ، فهو المراد من الآية ، فلا تنفع حجة فى الموضوع ، والجواب : أن المراد هو المعنى الحاصل

بالمصدر ، وإضافة العمل إلى كاف المخاطب فى قولنا : وخلق عملكم ، تفيد العموم ، لأن المصدر المضاف يفيد العموم ، مالم تقم قرينة على الخصوص ، على أن قوله تعالى : ﴿ خالق كل شىء ﴾ ونحوه قرينة على العموم ، فالمراد بالعمل المتعلق بالمعمول ، سواء كان اضطرارياً أو اختيارياً ، وقد يرد على هذا بأن القرائن من القرآن تدل على الخصوص أيضاً ، مثل قوله تعالى : ﴿ وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ﴾ ، وقوله : ﴿ وتلك الجنة التى أورثتموها بما كنتم تعملون ﴾ إلى غير ذلك ، فضلا عما يترتب على العموم من الجبر المحال ، ولا تنفع الإجابة بأن المراد بالعمل فى هذه الآيات ونحوها الكسب لا الخلق ، لأن ذلك محل النزاع الذى يحتاج إلى دليل ، فلا يقتنع به الخصم ، وأما على القول بأنها موصولة ، فيكون المعنى عليه " والله خلقكم وخلق الذى تعملونه " أى معمولكم ، وبديهى أن " ما " الموصولة تفيد العموم بأصل وضعها ، فيشمل المعمول المعنى الحاصل بالمصدر ، وهو الأثر المتعلق بالمفعول ، وتشمل المعمول الذى تعلق به ذلك الأثر ، فالله تعالى خلق الأعراض والجواهر ، فخلق مواد السرير الذى يعمله النجار ، وخلق الأثر الذى أوقعه النجار على المراد ، حتى أصبح على هذه الصورة الخاصة ، وجعلها موصولة أوضح فى الاستدلال من جعلها مصدرية ، وأقل كلفة منه ، ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ الله خالق كل شىء ﴾ أى كل ممكن ، وفعل العبد شىء ممكن ، فهو داخل فى هذه الآية ، وأجيب عن هذا : بأن الله تعالى لما كان خالقاً لإرادة العبد وقدرته التى يعمل بها ، صح نسبة خلق أفعال العبد إليه ، باعتبار أنه خلق آلات الفعل ، وهذا ظاهر ، كما فى قوله تعالى : ﴿ ماأصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك ﴾ ثم قال بعد ذلك : ﴿ قل كل من عند الله ﴾ فقد أسند أفعال العبد إليه أوّلا باعتبار أنها صادرة منه مباشرة ، ثم أسندها إلى نفسه تعالى ، لأنه خلق سببها ، وهو القدرة والإرادة ، وهذا جائز لاغبار عليه .

المثال الثانى : احتج المعتزلة بقوله تعالى : ﴿ فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير ﴾ فان الأول ظاهر فى أن لغير الله خلقاً ، ولكنه هو أحسنها وأتقنها ، لأن خلق غيره ناقص ، يحتاج إلى الأسباب والآلات

المخلوقة له ، وأما خلقه فهو كامل لايحتاج إلى شيء يعينه ، والثانى ظاهر فى أن عمل عيسى عليه السلام خلق ، وقد أجيب : بأن المراد بالخلق فى الآية التقدير ، أى تحديد الممكن وتصويره ، وذلك لايلزم منه الإيجاد ، وإنما يلزم منه الكسب المتقدم ، وقد يرد على هذا بأن الظاهر خلاف ذلك الخ ، والحق أن الآيات ممكن حملها على مذهب الفريقين المتنازعين ، فلا يستطيع أحدهما إلزام الآخر إلزاما جازما ، ويتفرع على مذهبي الأشاعرة ، والمعتزلة مسائل :

المسألة الأولى : أن الجبر لازم على كل حال ، سواء جرينا على مذهب المعتزلة القائلين : بأن العباد يخلقون أفعالهم الاختيارية ، أو جرينا على مذهب الأشعرى القائل : بأن العبد لايخلق فعل نفسه ، ولكن يقصد الفعل والله يخلقه ، وذلك لأن علم الله تعالى متعلق بالفعل أزلا ، على أنه سيقع ، أو لا يقع ، فما علم الله وقوعه لابد أن يقع ، وما علم عدم وقوعه لابدّ أن لا يقع ، فالعبد مجبور على أى حال ، والجواب : أن علم الله تعالى لامدخل له فى جبر العباد على الأعمال ، لأنه يعلم أن هذا الفعل يقع منهم باختيارهم ، فتعلق علمه بأفعالهم دليل على أن صفة العلم تامة فى الواجب ، فهى تتعلق بجميع الأشياء ما كان وما يكون وماهو كائن ، على وجه الإحاطة والانكشاف ، كليها وجزئيها ، صغيرها وكبيرها ، لأنه إذا جهل شيئاً ما ، ولو ذرة واحدة منها ، لكان نقصاً فيه ، والنقص ينافى الألوهية ، كما تقدم ، ولكن العلم بالأشياء قبل وقوعها هو كالعلم به بعد وقوعها تماماً ، فلنفرض أن علم الله تعالى لم يتعلق بأن زيداً سيسرق مال عمرو ، ولكنه تعلق به بعد أن سرقه باختياره ، فهل علمه هذا جبر زيداً على سرقة عمرو ؟ الجواب : لا ، فكذلك علمه به قبل الوقوع ، لأنه لم يتغير ، فهو يعلم أن اختيار زيد فاسد ، لأنه سيسرق عمرو فى وقت كذا بمحض اختياره ، وإن شئت مثالاً أوضح من هذا ، فافرض رجلاً انكشفت له حقائق الأمور ، فعلم أن خادمه سيطيعه فى إحضار ماطلب منه ، فهل علم السيد بذلك جبر الخادم على الفعل ؟ الجواب : لا ، وبذا تعلم أن علم الله فى الأزل هو علم بصور ماسيفعله الناس باختيارهم بالدقة والضبط ، كما هو الشأن فى العلم القديم ، وبعضهم يقول : إن علم الله إنما يتعلق بالأشياء بعد وقوعها ، قال تعالى :

﴿ وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ﴾ فانه قد تعلق العلم بالسقوط ، أما قبل سقوطها فانه لم يتعلق علمه بها ، ولا نقص فى هذا ، لأن الأشياء قبل وقوعها معدومة ، فلا يتعلق بها العلم فى حال عدمها ، ولكن هذا غير مسلم ، فانك قد عرفت أن هذا إنما هو فى العلم الحادث ، لأنه يستدعى أن يكون المعلوم معيناً متشخصاً ، فلا يمكن استحضار المعدوم عنده ، أما العلم القديم فانه صالح ، لأن يعلم المعدوم بحالته التى سيوجد عليها ، ولا ريب فى أن التنزيه يقتضى ذلك ، وما عداه نقص ، وقد عرفت أنه لا حاجة إلى ذلك ، لأن تعلق علم الله فى الأزل بالأشياء لا يجبر العباد على فعلها ، فلا إشكال .

المسألة الثانية فى بيان معنى القضاء وما يترتب عليه ، للقضاء ثلاث معان : أحدها : معناه فى اللغة . ثانيها : معناه فى اصطلاح الأشاعرة ، ثالثها : معناه فى اصطلاح الفلاسفة ، فأما معناه فى اللغة فهو إتمام الشىء قولاً أو فعلا ، وهذا المعنى يشمل الأمر والإعلام والتبيين والخلق ، فمثال الأمر قوله تعالى : ﴿ وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه ﴾ فان معناه حكم وأمر ، وهذا هو إتمام الشىء قولاً ، ومثال الإعلام والتبيين قوله تعالى : ﴿ وقضينا إلى بنى إسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الأرض مرتين ﴾ فان معناه أعلمناهم وبينا لهم ، وهو إتمام الشىء قولاً أيضاً ، ومثال الخلق ، قوله تعالى : ﴿ فقضاهن سبع سموات ﴾ فان معناه أتم خلقهن وإتقانهن ، وهذا هو الإتمام فعلاً ، فمعنى القضاء إتمام الشىء ، ثم يعبر عنه بعبارة مختلفة بحسب المقام ، وأما معناه فى اصطلاح الأشاعرة ، فهو إرادة الله الأزلية المتعلقة بالأشياء على ماهى عليه فيما لا يزال ، ومعنى هذا أنه إرادة الله التى لا أول لها فى جانب الماضى المتعلقة بإيجاد الممكنات ، أو إعدامها فى المستقبل ، وأما معناه فى اصطلاح الفلاسفة ، فهو عبارة عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى على سبيل الإبداع ، والمراد بذلك الوجود : الوجود الظلى ، بمعنى صور الممكنات ، والمراد من العالم العقلى : جوهر مجرد عن المادة ، ولا مانع عندهم من أن يعبر عنه باللوح المحفوظ ، فهذا هو معنى القضاء لغة واصطلاحا ، فاذا عرفتهما ، فاعلم أنه يرد على مذهب الأشاعرة أن الرضا بالكفر على هذا واجب ، لأنهم يقولون : إن الرضا بالقضاء واجب ، ولا ريب فى أن كفر زيد مثلاً تعلقت بإيجاده إرادة الله ، لأنه مخلوق له ،

وإن كان للعبد صرف إرادته إليه ، وهو الكسب المتقدم ، وهم يقولون : إن الرضا بالكفر كفر ، ولا ريب فى أن هذا تناقض محال .

وقد أجيب عن ذلك بجوابين : أحدهما : أن الممنوع إنما هو الرضا بالكفر من حيث كونه كفراً بالإله ، لا من حيث كونه قد تعلقت به إرادة الله الأزلية ، فإنك قد عرفت أن القضاء عند الأشاعرة هو عبارة عن إرادة الله المتعلقة بالفعل ، فالذى يجب رضاء القلب به عندهم هو تلك الإرادة من حيث تعلقت بالفعل ، وهو الكفر مثلا لا الرضاء بالكفر من حيث ذاته ، ولا ريب فى أن رضاء القلب بإرادة الله المتعلقة بالكفر لا شىء فيه . ثانيهما : أن الرضاء بالكفر ـ بقطع النظر عن تعلق الإرادة به ـ إنما يكون كفراً إذا كان مع الاستحسان ، أما الرضا به لغرض صحيح مع استقباحه فى ذاته ، فانه لا شىء فيه ، ومن ذلك قوله تعالى حكاية عن سيدنا موسى : ﴿ ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم ﴾ فقد رضى بالكفر للنكاية بهم ، والزيادة فى غوايتهم بسبب مالقيه منهم من العناد ، فالرضا بالكفر المقضى ليس بكفر ، وإنما الكفر هو استحسانه ، وهو كسب العبد ، ولكن يرد على هذا الجواب أن الفقهاء قالوا : إن الرضا بكفر نفسه كفر مطلقاً ، سواء استقبحه أو استحسنه ، والرضا بكفر غيره فيه خلاف ، فمنهم من يقول : بأنه يكفر مطلقاً أيضاً ، والصحيح أنه يكفر إن استحسنه ، فلا يتم الجواب ، ، وقد يقال : إن الجواب الأول أيضاً فيه تستر ظاهر ، لأن الرضا بإرادة الله المتعلقة بالكفر والموبقات على وجه الخلق والإيجاد رضا بها أيضاً ، ولا شك فى أن الرضا بالشىء يستلزم الركون إليه واطمئنان النفس لوجوده ، وأقل ما فى ذلك من النتائج السيئة التمرد على الله تعالى ، والاستمرار على الموبقات ، وتسهيل ارتكابها على النفس ، ويجاب عن هذا : بأن ذلك صحيح إذا لم يكن للعبد كسب ترتب عليه إيجادها ، أما وقد علمت أن له تعلق الإرادة التى لولاه ماوجدت كان هو الملوم ، على أنه ليس المراد بالرضا بها السكون لها ، بل المراد التسليم لإرادة الله تعالى ، ألا ترى أن الإنسان مكلف باحتمال المصائب والآلام ، ومع ذلك

هو لايحتاج لها ولا يطمئن لوجودها ، وإنما هو يرضى بها من حيث كونها قد تعلقت بها إرادة الله تعالى .

المسألة الثالثة : قد علمت أن الأشعرى يقول : إن قدرة العبد لا تأثير لها فى الفعل ، وتسمى هذه القدرة استطاعة ، لأن الله تعالى خالق لجميع الممكنات ، وأن للعبد الكسب ، وهو صرف الإرادة ، والله يخلق عقب صرف إرادته للفعل قدرة مقارنة ، وتطلق الاستطاعة أيضاً على سلامة أسباب الفعل وآلاته من العاهات ، كما ستعرفه بعد ذلك ، هذا هو إيضاح مذهب الأشعرى فى بيان قدرة العبد ، ويتعلق به مباحث :—

أولا : لماذا كانت قدرة العبد عرضاً مقارناً للفعل ، ولم تكن موجودة فيه قبل الفعل ؟ .

ثانياً : إذا كانت هذه القدرة غير موجودة فى العبد قبل الفعل ، فانه يكون عاجزاً بالبداهة ، فكيف يكلفه الله تعالى بالفعل ؟ .

ثالثاً : إذا صح أن قدرة العبد مقارنة لفعله فى الوجود ،فان قدرة الله تعالى يلزم أن تكون مقارنة لفعله كذلك ، فيلزم قدم ماتعلقت به ،أوحدوثها هى ، وكلاهما باطل .

رابعاً : إذا كانت القدرة لاتأثير لها ، فهل يصح التكليف بالمحال حينئذ ، وما هو تفصيل الكلام فى ذلك ؟ .

والجواب عن الأول : أن الأصل الذى بنى عليه الأشعرى قوله : إن قدرة العبد مقارنة لفعله فى الوجود بحيث لاتتقدم عليه ، ولا تتأخر عنه ، هو أن العرض لا يبقى ، بل يوجد وينعدم فوراً ، لأنه لو بقى لكان متصفاً بالبقاء ، والبقاء عرض ، فيلزم قيام العرض بالعرض ، وهو باطل ، لأن معنى قيام العرض بالشىء تبعيته له فى التحيز ، بمعنى أنه يكون تابعاً له فى تحيزه بمكانه ، وهذا لا يتحقق إلا فى الجوهر ، لأنه هو الذى يتحيز فيتبعه العرض فى تحيزه ، أما العرض فلا يتحيز ، كما تقدم بيانه ، فكيف يقوم به غيره ويتبعه فى تحيزه ؟ ، ومن أجل ذلك قال الأشعرى : إن العرض لا يتصف

بالبقاء ، وإذا كانت قدرة العبد عرضاً ، فانه ينبغى أن تكون مقترنة به فى الوجود ، إذ لو تقدمت عليه لانعدمت قبل أن يوجد الفعل ، ويوجد الفعل بدون قدرة ، فلهذا قال : إن القدرة يجب أن تكون مقارنة للفعل ، ويرد على هذا أمور ثلاثة : أحدها : أن صفات الله تعالى عند الأشاعرة معنى من المعانى بالضرورة ، وذلك المعنى قائم بذات الله تعالى ، وهى متصفة بالبقاء والاستمرار ، وهذا يدل على جواز اتصاف المعنى بالمعنى ، وقد أجيب عن ذلك بأن البقاء فى الله تعالى عين تلك الصفة ، لأنه أمر زائد عليها ، نعم هو غيرها فى المفهوم العقلى ، ولكنه فى الخارج عينها ، فليست هناك سوى الصفة ، أما بقاؤها واستمرارها فهو أمر اعتبارى ، وهذا الجواب ليس بشىء ، لأنه يصح أن يقال : إن الأعراض الحادثة كذلك ، بمعنى أن البقاء ليس أمراً زائداً عليها ، فليس فى الخارج سوى الأعراض الحادثة ، أما بقاؤها فهو أمر اعتبارى ، لاوجود له إلا فى العقل ، فيصح أن يوصف به العرض حال وجوده فقط ، ولا يقال : إن الأعراض الحادثة ليست كالصفات القديمة ، لأن الصفات القديمة لا ينفك عنها البقاء ، فيصح أن يكون عينها ، أما الأعراض الحادثة فان البقاء ينفك عنها ، فينبغى أن يكون غيرها ، لأنا نقول : إنه لم يوجد فى الخارج سوى العرض ، أما البقاء فهو أمر اعتبارى لا وجود له إلا فى العقل ، فيصح أن يوصف به الشىء حال وجوده فقط . ثانيها : أن الأشعرى فسر قيام العرض بغيره بالتبعية فى التحيز ، وهذا التفسير ليس بلازم ، فانه يصح تفسيره باختصاص الصفة بموصوفها ، كصفات الله تعالى القائمة بذاته ، فان كانت الصفة قائمة بالجسم كانت عرضاً ، ويكون معنى اتصافها بالبقاء أنها مختصة بالبقاء اختصاص الصفة بالموصوف ، وأنها هى والبقاء تابعان معاً للجسم فى تحيزه ، وإن لم تكن قائمة بالجسم ، كصفات الله تعالى ، فلا تسمى عرضاً ، وإنما تسمى صفة . ثالثها : أن هذا الكلام يصادر المشاهد المحس ، فدعوى أن الأعراض لاتستمر ، دعوى غير معقولة ، ومن يدعى هذه الدعوى يمكنه أن يقول : إن الأجسام غير باقية أيضاً ، فالحق أن قول الإمام الأشعرى : إن العرض لا يبقى بل يوجد ، فينعدم ، قول لادليل عليه ، ولا داعى له ،

وقد رده بعضهم بأن الحركة عرض ، ولا شك فى صحة وصفها بالسرعة والبطء ، فيقال : حركة سريعة وحركة بطيئة ، وذلك دليل على صحة قيام العرض بالعرض ، وهذا الرد ليس بشيء ، لأن السرعة والبطء ليستا زائدتين على الحركة ، بل هما عين الحركة فى الوجود الخارجى ، فلم يتصف العرض بالعرض ؛ وإذا علمت هذا ، فانه يتضح لك أن الأصل الذى بنى عليه الإمام الأشعرى قوله : إن قدرة العبد هى العرض المقارن غير صحيح ، لأنه لم يثبت كون القدرة عرضاً مقارناً ، على أن هناك إشكالا آخر ، وهو أنه على تسليم كون العرض لا يبقى ، فانه لا يترتب عليه كونه قدرة العبد المقارنة لفعله ، على رأى الأشعرى ، لأن القدرة غير مؤثرة فى الفعل عنده ، فيصح وجوده بدونها ، فيصح حينئذ أن تنعدم القدرة قبل الفعل ، ويوجد هو بدون قدرة ، ولكن قد أجيب عن هذا الإشكال بأن القدرة علة عادية أو شرط عادى للفعل ، فلا يوجد الفعل بدونها عادة ، ومن أجل ذلك قلنا بالمقارنة ، حتى لا يوجد الفعل بدون قدرة ، بناء على أن العرض لا يبقى ، والفرق بين العلة العادية والشرط العادى ، أن العلة العادية هى التى يترتب عليه الفعل ، ويدور معه وجوداً وعدماً ، كالإحراق بالنسبة للنار ، فان النار إذا وجدت يوجد الإحراق ، وإذا انعدمت ينعدم الإحراق ، أما الشرط العادى فانه هو الذى يترتب عليه الفعل ، ولكن لا يدور معه وجوداً وعدما ، وذلك كيبس الحطب الملاقى للنار مثلا ، فانه يترتب عليه الإحراق ، ولكن قد يوجد يابساً ، ولا يوجد مساس النار ، فلا يحترق ، على أن تسميتها علة أو شرطاً مجاز ، لأن المعلول لا يتخلف عن علته ، وهم يجيزون تخلف الفعل عن قدرة العبد ، بأن يوجد بدونها ، وإنما سميت علة باعتبار أن الأفعال لا تتخلف عنها عادة ، وكذلك تسميتها شرطاً ، فان المشروط لا يوجد بدون الشرط .

فالشيخ الأشعرى ، وأصحابه يقولون : إن القدرة الحادثة توجد مع الفعل ، ولا توجد قبله ، أما المعتزلة فانهم يقولون : إن القدرة الحادثة موجودة قبل الفعل ، ثم إنهم انقسموا إلى فريقين : فريق يقول : إن الأعراض باقية مستمرة ، فالقدرة الموجودة حال الفعل هى بعينها القدرة التى قبل الفعل ، وهى التى عليها مدار التكليف ؛ وفريق

يقولون : إن الأعراض تتجدد ، فالقدرة تتجدد ويحدث مثلها ، فهى موجودة قبل الفعل ، ثم تستمر حال الفعل بتجدد مثلها ، وقال الإمام الرازى : إنه لاخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة على التحقيق ، فان القدرة هى القوة المنبثة فى الأعضاء ، وهذه القوة مبدأ الأفعال المختلفة ، وهى موجودة قبل الفعل ، إلا أنها إذا كانت مستكملة للشروط التى تؤثر بها كانت مقارنة للفعل ، وإلا لم تكن مقارنة للفعل ، ولكنها تكون موجودة فى الإنسان ، فالمعتزلة الذين قالوا : إنها موجودة قبل الفعل يريدون القدرة التى لم تستكمل شروط التأثير ، وهذا يقول به الأشعرى أيضاً ، فلا خلاف ، ومعنى كونها مستكملة لشرائط التأثير عند الأشعرى ، أنها تكون من شأنها التأثير والاستقلال بإيجاد الفعل ، لولم تتعلق به قدرة الله تعالى .

والجواب عن الثانى : أن الأشاعرة يقولون : إن الاستطاعة تطلق على معنيين : أحدهما : القدرة التى هى العرض المقارن ، وهذه لم توجد قبل الفعل ، كما علمت ، فلا ينبنى عليها التكليف ، الثانى : سلامة الأسباب والآلات التى يترتب عليها الفعل ، وهذه التى ينبنى عليها التكليف ، فمتى كان الإنسان سليما من العاهات ، وكانت الآلة التى يوجد بها الفعل سليمة ، فانه يكون صالحاً للتكليف ، ولا يكون عاجزاً ، ولا يسلمون بأنه عاجز لمجرد كون القدرة الحادثة غير مؤثرة فى الفعل ، بل العجز ينبنى على عدم سلامة أسباب الفعل وآلاته ، وأورد على هذا : أن السلامة صفة للأسباب والآلات التى يترتب عليها الفعل لاصفة للمكلف ، فكيف يصح إطلاق الاستطاعة عليها ؟ مع أن الاستطاعة صفة للمكلف ؟ ، وأجيب بأنه لما كانت الأسباب والآلات متعلقة بالمكلف ، صح وصفه بالسلامة ، لأنه يصح أن يوصف الشىء بوصف ماتعلق به ، وهو كون أسبابه وآلاته التى يترتب عليها الفعل سالمة عن الآفة والعاهة ، وهذا المعنى تارة يعبر عنه بلفظ مجمل ، وهو الاستطاعة ، لأنها تدل على كون المكلف متصفاً بسلامة الأسباب والآلات ، ولكنها كلمة واحدة ، وتارة يعبر عنه بلفظ إضافى مفصل ، وهو سلامة الآلات ، ومن هذا يتضح صحة إطلاق الاستطاعة على سلامة الأسباب والآلات .

والجواب عن الثالث : أنك قد علمت أن قدرة العبد عرض لا يبقى ، فلذا قلنا بمقارنتها

للفعل حتى لا يوجد الفعل بدون قدرة من العبد ، أما قدرة الله تعالى ، فانها ليست عرضاً حتى يلزم مقارنتها لفعله ، بل هى صفة أزلية بها إيجاد الممكنات وإعدامها ، وهى موجودة مستمرة ، فكيف يصح قياسها بقدرة العبد .

والجواب الرابع : أنه نسب إلى الشيخ الأشعرى أنه قال : بجواز التكليف بالمحال بناءً على أن قدرة العبد لا تأثير لها فى أفعاله ، فهى مخلوقة لله تعالى ، وإذا كانت مخلوقة لله تعالى ، فانه يصح أن يكلفه بالمحال حينئذ ، لأنه هو تعالى يخلق له الفعل ، وأيضاً فان قدرة العبد مقارنة للفعل ، وهو قبل قدرته عاجز ، فيصح تكليفه بالمحال حينئذ ، لأن تكليف العاجز تكليف بالمحال ، ونسب هذا إلى الشيخ الأشعرى ، ولكن لم يثبت تصريحه به ، كما نقله المحققون من المتكلمين ، ولعل نسبته إليه أتت من الأصلين اللذين ذكرا ، وهما : كون القدرة مع الفعل ، وكونها لا تأثير لها ، وهو ليس بشىء ، لأن الشيخ الأشعرى لم ينف عن العبد الكسب والاختيار ، وهذا كاف فى تأثير العبد فى فعله ، كما سبق ، وكذلك لم يقل : إنه يجوز تكليف العاجز ، بل قال : إن التكليف مشروط بسلامة الأسباب والآلات ، كما علمت ، وإيضاح هذا المقام : أن مالا يطاق ينقسم إلى ثلاثة أقسام : الأول : ما يمتنع فى نفسه ، وهو المستحيل لذاته ، كإعدام القديم ، وقلب الحقائق ، والجمع بين النقيضين . الثانى : مايمكن للعبد فعله فى نفسه ، ولكنه يمتنع فعله عادة ، كحمل الجبل . والصعود إلى السماء بدون سبب . الثالث : ما يمكن للعبد فعله ، ولا يمتنع فعله عادة ، ولكن تعلق علم الله بعدم وقوعه ، كإيمان الكافر . وطاعة العاصى ، فأما الأول فانه لا يجوز أن يكلف الله به عباده ، ولا يقع منه باتفاق المحققين ، وأما الثانى : فقال المعتزلة : إنه كالأول ، لا يجوز التكليف به ، ولا يقع ، وقال الأشاعرة : إنه يجوز التكليف به ، ولكنه لا يقع ، وقد استدل المعتزلة بأنه لو جاز التكليف به لجاز وقوع ذلك التكليف فعلا ، والجائز لا يترتب على فرض وقوعه المحال ، والتكليف بالمحال لو وقع يترتب على وقوعه المحال ، وهو الكذب فى كلام الله تعالى حيث قال : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ ، وقد أجاب الأشاعرة عن هذا : بأنه وإن كان جائز الوقوع فى ذاته ، لكنه ممتنع بغيره ، وهو العادة ،

فلا يمكن وقوعه ، ألا ترى أن وجود العالم ممكن فى ذاته ولكنه بعد تعلق علم الله وإرادته به أصبح وجوده واجباً يستحيل عدمه ، لأن تعلق علم الله تعالى وإرادته به كان علة تامة فى وجوده ، فلو لم يوجد لزم تخلف المعلول عن علته التامة ، وهو محال ؛ وإنما قلنا بجواز التكليف بالمحال لجواز أن يخلق الله فى العبد قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة ، وقد يقال : إنه فى هذه الحالة لا يكون خارجاً عن طاقته ، فلا يكون من باب التكليف بالمحال ، وأما الثالث : فانه يجوز التكليف بها اتفاقا ، وذلك لأن علم الله تعالى لامدخل له فى الجبر ، كما سبق بيانه ، ويرد على هذا : أن أبا لهب كلف بالإيمان ، وهو تصديق النبى ﷺ فى جميع ما علم مجيئه به ، ومن جملته أنه لا يؤمن ، فقد كلف بأنه يصدقه فى أنه لا يصدقه ، وهو محال ، لأن تصديقه فى أنه لا يصدقه تكذيب للإخبار بأنه لا يصدقه ، فقد كلف أبو لهب بالمحال لذاته ، وهو الجمع بين النقيضين ، لأنه مكلف بأن يصدقه وأن لا يصدقه ، والتكليف بالمحال جائز وواقع فعلا ، ولهذا قال بعضهم : إن مانسب إلى الأشعرى من القول بوقوع التكليف بالمحال محمول على هذا ؛ وقد أجيب عنه بأن محل هذا لو علم أبو لهب بأنه لا يصدقه ، وحينئذ يكون الله قد كلفه بالنقيضين ، أما إخبار الله لرسوله بذلك فانه لا يلزم منه علم أبى لهب ، وهذا الجواب إنما ينفع فى الوقوع ، أما الجواز فلا ، لأن وصول الإخبار إليه ممكن ، وقد قلتم : إن المستحيل لذاته لا يجوز التكليف به ولا يقع ، ولا ريب فى أن هذه شبهة قوية ، ولهذا نقل عن الإمام الرازى ، وإمام الحرمين ، أن التكليف بالمحال يجوز ويقع ، بدليل قصة أبى لهب هذه ، وأجاب بعضهم أن الإيمان بالنسبة لأبى لهب مختص بغير هذه المسألة ، وهى أنه لا يصدقه ، فهو غير مكلف بالتصديق بها ، بل هو مكلف بتصديقه بكل ماجاء به بصرف النظر عن هذه ، لأن الله تعالى قد علم منه أنه لا يصرف إرادته إلى فعل الخير عناداً وجحوداً ، فأخبر رسوله بذلك ، ولكن نظامه فى خلقه قد اقتضى أن يكلف عباده بأن يؤمنوا به ويسلكوا سبل السعادة ، ويرسل لهم الرسل حتى لا يكون للناس حجة بعد الرسل ، فاخبار الله لرسوله بمصير أبى لهب لما يفعله باختياره من إصراره على الكفر ليس معناه تكليف أبى لهب بتصديقه فيه ، بل هو تيئيس

للنبى صلى الله عليه وسلم من تصديق أبى لهب إياه فى كل ماجاء به ، وهو حسن ، وإن استبعده بعض المحققين ، لأنه لا يصح الاستثناء فى التكاليف ، فيكلف بعض الناس بجميع ما جاء به الرسول ، وبعضهم يكلف ببعض ما جاء به ، وهذا ليس بشىء ، فان ذلك لامانع منه .

بقى أننا قد علمنا مما تقدم أن مناط التكليف والثواب والمدح هو صرف الإرادة إلى تحصيل الواجب ، كالصلاة والصيام الخ ، وهذا إنما يظهر فى الفعل ، أما ترك الفعل الذى هو مناط الذم والعقاب ، فكيف يصرف إلى تحصيله إرادته وقدرته ، وهو غير موجود ؟ والجواب عن ذلك أن ترك الواجبات ، كترك الصلاة مثلا ، وترك الأفعال المنهى عنها ، كترك الزنا مثلا تارة يفسر بمعنى عدم إتيانها ، وتارة يفسر بمعنى كف النفس ومنعها عنها ، وعلى الأول يكون مناط الذم فى ترك الواجب ليس هو كسب القبيح ، لأن الإرادة لاتتعلق بالعدم حتى يصح كسبه . وإنما هو عدم تعلق الإرادة بالفعل الذى ترتب عليه تضييع قدرة الخير ، فتارك الصلاة مذموم ، لأنه لم يعلق إرادته بها ، إذ لو فعل لخلق الله له القدرة التى يترتب عليها إيجاد الصلاة بقدرة الله ، وعلى العكس من ذلك ترك الفعل المنهى عنه ، فتارك الزنا مثلا ممدوح ، لأنه لم يعلق إرادته التى يترتب عليها خلق قدرة الشر ، إذ لو تعلقت به إرادته لخلق الله له قدرة يترتب عليها إيجاد الزنا ، وبذلك تعلم أن عدم الفعل لا تتعلق به المشيئة ، وهو الصحيح ، وإنما تعلق به عدم المشيئة ، بمعنى أن العبد لم يشأ ، فلم يقع الفعل ، وأما على الثانى ، وهو ترك الواجب ، أو المنهى عنه ، معناه كف النفس ، ومنعها عن الفعل عند تهيؤ الأسباب وميلان النفس ، فالأمر ظاهر ، لأن الكف فعل يصح أن تتعلق به الإرادة ، سواء كان أمراً أو نهياً ، كتارك الصلاة القادر ، تعلقت إرادته بكف نفسه عنها ، وتارك الزنا تعلقت إرادته بكف نفسه عنه ، وعلى هذا القياس .

# مبحث المتولدات

وإذ قد علمت أن المعتزلة يقولون : إن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية ، والأشاعرة يقولون : إنه يكسبها لا يخلقها ، وعرفت الفرق بين الخلق والكسب ، فاعلم أن هناك خلافا بينهما فى الأفعال التى لا يباشرها الإنسان ، ولكنها تترتب على فعله المباشر ، كالموت عقب القتل ، فان الموت يترتب على القتل ، وكحركة المفتاح المترتبة على حركة اليد . والألم المترتب على الضرب ، فأما المعتزلة فانهم يقولون : إن هذه الأفعال ليست مخلوقة لله أيضاً ، بل هى من فعل العباد ، لأن أفعال العباد إما أن تكون صادرة عنهم مباشرة ، وإما أن تكون مترتبة ومتولدة من فعل مباشر ، ويسمونها " بالمتولدات " ، فالتوليد عندهم هو عبارة عن أن يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر ، كحركة المفتاح المترتبة على حركة اليد ، فان من كان بيده مفتاح فحرك يده ، فان تحريك يده يوجب حركة المفتاح ، وهكذا ، وأمّا الأشاعرة فانهم يقولون : إن أمثال هذه الأفعال جميعها مخلوقة لله تعالى ، لاعمل للعبد فيها لاخلقاً ولا كسباً ، أمّا الخلق فظاهر ، لأن مذهبهم أن جميع الأشياء مخلوقة لله تعالى ، وأما الكسب فلأن هذه الأفعال إما أن تكون قائمة بالفاعل المتصف بالقدرة عليها ، أو قائمة بغيره ، ومثال الأول : ما إذا ضرب الإنسان نفسه ، فانه يترتب على ضربه نفسه أن يتألم ، فالألم قائم بنفس الفاعل ، ومثال الثانى : ما إذا ضرب غيره فآلمه . وعلى كلتا الحالتين فان الألم غير مكسوب للفاعل ، إنما المكسوب له الضرب ، فأما الألم القائم بغيره فانه ظاهر ، لأنه غير قائم به ، فليس مقدوراً له ، ويقاس عليه الألم القائم به ، فانه لو كان مقدوراً له لأمكنه أن يدفعه عن نفسه ، فدل ذلك على أن جميع الأفعال التى يسميها المعتزلة " بالمتولدات " لاعمل للعبد فيها أصلاً ، لاخلقاً ولا كسباً عند الأشاعرة ، فالمسئولية حينئذ تترتب على كسب الفعل المباشر ، لأنه لولاه ماخلق الله تعالى الأثر المترتب عليه ، مثلاً : لولا أن القاتل قد صرف إرادته إلى استعمال آلة القتل ، وقذف المقتول بها ، لما خلق الله الموت عقب

فعله ، ولولا أنه ضرب غيره ، أونفسه لماخلق الله الألم ، وهكذا ، وقال بعضهم : إن المتولدات مكسوبة للعبد ، والاستدلال على أنها غير مكسوبة بعدم تمكن العبد من دفعها ليس بشيء ، لأنه إن كان الغرض من عدم تمكنه من دفعها قبل مباشرة سببها فهو ممنوع ، لأنه قبل مباشرة الضرب يمكنه أن يدفع الألم عن غيره وعن نفسه ، بأن لا يباشر الضرب ، وإن كان بعد مباشرة السبب فانه حقيقة لا يمكنه دفع الأثر المترتب عليه ، وهو الألم المترتب على الضرب مثلا ، ولكن هذا لا يضر ، فان الأفعال الاختيارية كذلك ، لأنه بعد أن يصرف إرادته للفعل ، فانه لا يمكنه أن يدفع الأثر المترتب عليه .

## مسألة

### هل المقتول ميت بأجله ؟

وإذ قد علمت أن الموت متولد من القتل ومترتب عليه ، فاعلم أنه وقع خلاف بين المعتزلة ، والأشاعرة فى أن المقتول ميت بأجله فى الوقت المحدد له ، بحيث لم يبق له منه لحظة ، أو أن القاتل قطع أجله بالقتل ، بحيث لولم يقتل ، لكان من المحتمل أن يعيش ؟ فالأشاعرة قالوا : إنه ميت عند الوقت المحدد له ، فلم يتقدم عنه لحظة ، ولا أقلّ منها ، أما المعتزلة فان جمهورهم على أن القاتل قطع أجل الميت بالقتل ، بحيث لو لم يقتل لكان من المحتمل أن يعيش ، وقال بعضهم : كلاّ ، فانه لو لم يقتل لمات ، ولا يحتمل أن يعيش ، ويظهر أن الخلاف فى هذه المسألة مما لا طائل تحته . لأن كل ميت لا بدّ أن يموت بسبب من الأسباب ، بحيث لو لم يوجد ذلك السبب لكان من المحتمل أن يعيش ، ولكنه بعد أن ظهر موته بذلك فلا معنى لأن يقال : إنه مات بغير أجله ، ولهذا قال بعض أئمة المتكلمين : إن الخلف فى هذه المسألة لفظى ، لأنه إذا كان المراد بالأجل المدة التى تنتهى إليها الحياة بالنسبة لما فى علم الله ، فعند انتهاء هذه المدة ينقضى الأجل باتفاق ، سواء كان بالقتل ، أو بالحمى ، أو بأى سبب من الأسباب ، وإن كان المراد بالأجل المدة التى تنتهى إليها الحياة ، إذا لم يعرض لها عارض من قتل ، أو حرق ، أو غرق ، فكذلك ، لأنه حصول ذلك العارض ينقضى الأجل باتفاق ، وهذا حسن .

أما مااستدل به المعتزلة من أنه إذا لم يكن القاتل قد قطع على المقتول أجله ، فانه لامعنى لعقابه ، فهو مما لا معنى له ، لأن العقاب يترتب على التعدى بمباشرة سبب القتل ؛ وقد عرفت أن نظام الله تعالى فى خلقه قد رتبه على أسباب ، ومسببات ربط بعضها ببعض ، وكلف الناس بأن يتمسكوا بأسباب الخير ، ويجتنبوا أسباب الشر ، بقطع النظر عما فى علمه ، لأنه يستحيل عليهم أن يعرفوا ماتعلق به علم الله تعالى ، وقد نهى الله تعالى عن قتل النفس ، فمن تعلقت إرادته بقتل نفس ، فقد كسب القتل ، واستحق جزاءه ، وكذلك مااستدلوا به من بعض الأحاديث الدالة على زيادة العمر ، أو نقصه ، فان الغرض منها البركة فى العمر .

وبعد ، فهذه هى آراء علماء الكلام فى مسألة أفعال العباد ، وما يتعلق بها ، ذكرناها لك موضحة لتقف على حقيقتها بدون كبير عناء ، ولعلك لم تنس أن الأشاعرة ، والمعتزلة متفقان على أن للإنسان عملا يثاب عليه ، ويمدح إن كان حسناً ، ويعاقب عليه ويذم إن كان سيئاً ، واتفاقهم على هذا القدر جعل النضال بينهما لا فائدة منه لغير طلاب العلوم النظرية ، الذين يريدون التوسع فى البحث ، والتعمق فى الجدل ، أما طلاب العقائد الدينية ، كما ورد بها كتاب الله ، وسنة رسوله الصحيحة ، فانه يكفيهم ذلك القدر الذى اتفقوا عليه ، وهو أنهم يؤمنون بأن الله تعالى قد أمرهم بالصالحات ، ونهاهم عن السيئات ، ووعد الطائعين جنات النعيم ، وأعد للعاصين نار الجحيم ، وأن للإنسان عملا قد انبنى عليه أمر الله ونهيه ، أما كون ذلك العمل مخلوقا للعبد أو مكسوباً ، فذلك لم يكلفهم به الله ، وما لهم إليه من حاجة ، على أن كتاب الله تعالى من أوّله إلى آخره ، وسنة رسوله الصحيحة يصرحان بأن للإنسان عملا ، ويكفى من ذلك قوله تعالى : ﴿ وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ﴾ ، ولقد نص فى بعض الآيات على أن الاحتجاج بالقضاء والقدر لايفيد فى الآخرة ، كما لا يفيد فى الدنيا ، فقد قال تعالى : ﴿ أن تقول نفس ياحسرتا على مافرطت فى جنب الله ، وإن كنت لمن الساخرين ، أو تقول : لو أن الله هدانى لكنت من المتقين ، أو تقول حين ترى العذاب لو أن لى كرة فأكون من المحسنين ﴾

فيقول الله سبحانه لمن قال ذلك : ﴿ بلى قد جاءتك آياتى فكذبت بها واستكبرت وكنت من الكافرين ﴾ ، أليس فى ذلك نص صريح فى نسبة التكذيب والاستكبار للعبد ، وهما اللذان ترتب عليهما الكفر والشقاء ، فلو لم يكن له عمل ، وأن الله تعالى عمل له هذا لكان ينفعه قوله لربه : لو كنت هديتنى لكنت من المتقين ؟ وقد يظن بعضهم أن نسبة الكفر والتكذيب للعبد إنما هى بناءً على ظاهر الأمر ، وهو أن الله تعالى يخلق له قدرة غير مؤثرة يترتب عليها العمل فى الظاهر ، والله هو الخالق فى الحقيقة ، وليس للعبد عمل ، وذلك هو الجبر على التحقيق ، ولكن هذا الظن ينبغى أن يتنزه عنه كتاب الله تعالى ، فانه لا يصح أن يقول الله سبحانه : ﴿ يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها ، وتوفى كل نفس ماعملت وهم لا يظلمون ﴾ ، ويقول : ﴿ ولله الحجة البالغة ﴾ ثم يأتى المجادل فيقول : يارب أنت الذى خلقت لى الضلال والكفر والتكذيب بأنبيائك ، والاستكبار عليك ، ولا عمل لى ، ولو كنت هديتنى لكنت من المتقين ، فيقول الله له : إننى وإن كنت خلقت لك هذا ، فقد خلقت لك قدرة غير مؤثرة لا تفيد ولا تعيد ، فهل ذلك جواب مقنع لمن يجادل عن نفسه ، وهل هو تلك الحجة البالغة التى تصدر عن رب الأرباب ؟ ! الحق أن ذلك قول لا يصح التعويل عليه ، بل لا يصح ذكره فى مواطن النظر والاستدلال .

ومجمل القول فى ذلك أن الإنسان له عمل باتفاق العقلاء ، وهذا هو الذى ورد به الكتاب والسنة ، ولكن تصوير ذلك العمل ، وتسميته خلقاً ، أو كسباً ، فذلك لم يكلفنا الله به ، فلنعتقد أن للإنسان عملا يمدح عليه ويذم ، ويثاب ويعاقب مادام مختاراً ، أما المضطر والمكره فلم يكلفهما الله ، ولم يترتب على عملهما شىء ، وما عدا ذلك من الأبحاث ، فانه يصح لنا أن نعرفه على أنه أبحاث عقلية نختار أنفعها عند الحاجة ، وأصلحها مناسبة للزمان والمكان ، والله الهادى إلى الصواب .

# الباب الثالث

## فى السمعيات

اصطلح المتكلمون على أن يذكروا فى هذا الباب الأمور التى يتوقف عليها السمع ، والأمور التى تتوقف هى على السمع ، والمراد بالسمع الكتاب والسنة ، فأما الأمور التى يتوقف عليها ثبوت الكتاب ، والسنة فهى مباحث النبوة ، وما يتعلق بها ، إذ لا يمكن التصديق بالكتاب والسنة إلا بعد التصديق برسالة من جاء بهما ، وأما الأمور التى تتوقف على الكتاب ، والسنة فهى الأمور الغيبية التى لا يمكن للعقل أن يستقل بإدراكها ، كالصراط ، والميزان ، والحشر ، والجنة ، والنار ، ونحو ذلك ، ويرد على هذا أمران : أحدهما : أنك قد عرفت فى المقدمة أن الكتاب والسنة كما يتوقفان على ثبوت النبى ، يتوقفان كذلك على وجود إلـٰه متصف بصفات الكمال ، منزه عن صفات النقص ، وأن ذلك الإلـٰه قد أرسل الرسول الذى جاء بالكتاب من عند الإلـٰه ، فكيف قصرتم ما يتوقف عليه السمع على مباحث النبوة ؟ والجواب : أن السمع وإن كان يتوقف حقيقة على ماذكرتم ، إلا أنه يتوقف مباشرة على ثبوت الرسالة ، وثبوت الرسالة يتوقف على ثبوت الإلـٰه المرسل الخ ، فالمراد هنا ما يتوقف عليه السمع توقفاً قريباً . ثانيهما : أن من الأمور التى تتوقف على الكتاب ، والسنة ، ولا يمكن للعقل إدركها مستقلا صفات الكلام والسمع والبصر ، إذ لا يمكن للعقل أن يثبت للإلـٰه هذه الصفات ، وهى من أخص صفات الحوادث ، فلو لم يجىء بها السمع مع الاقتران بتنزيه الإلـٰه لما أثبتها العقل ، والجواب : أن بعضهم يقول : إنها ثبتت لله بالعقل أيضاً ، من حيث أنها صفات كمال ، والدليل العقلى قائم على أن كل صفات الكمال ثابتة لله تعالى ، وقد تقدم الدليلان : العقلى ، والنقلى فى "مبحث السمع والبصر" ، فعدم ذكر هذه الصفات فى هذا الباب ، لأن فيها خلافا ، والاصطلاح على أن يذكروا هنا ما يتوقف

على السمع ، بلا خلاف ، ذلك هو اصطلاح المتكلمين فى السمعيات ، وربما يقال : إن الغرض من هذا الاصطلاح إنما هو تقريب المسائل ، وجمع كل طائفة منها فى باب ، كى يسهل ضبطها والرجوع إليها عند الحاجة بدون عناء ، وذلك حسن ، والأمر فيه هين ، لايحتمل سؤالا ولا جوابا ، وهذا الكلام قد يكون وجيهاً إذا كان السؤال والجواب لا فائدة منهما لطالب العلم ، أما هنا ففيهما زيادة ضبط ودفع التباس .

على أننى قد رأيت أن أذكر فى هذا الباب مباحث رؤية الله تعالى زيادة على ماعتاد المتكلمون ذكره فيه ، عملا بقاعدة : أن لكل واحد أن يصطلح على ما شاء ، إذ لامشاحة فى الاصطلاح ، وأيضاً فاننى أعتقد أن مدار الكلام فى رؤية الله تعالى على كتاب الله وسنة رسوله ، فلولا ذكرها فيهما لم يكن للعقل مجال فى إثباتها ، أو الكلام فيها ، لأن الشأن فى المجرد عن المادة المنزه عن المكان عدم الرؤية بالحدقة بتاتاً ، فهى موقوفة على السمع كغيرها ، وإليك الكلام فيها موضحاً :

# رؤية الله تعالى

هذه المسألة كانت مثار نزاع شديد بين الأشاعرة ، والمعتزلة ؛ وقد علمت مما تقدم أن كل واحد منهما لايريد إلا تنزيه الإلـه تعالى عما لايليق به ، ولكن شدة الجدل فى هذه المسألة قد أفضت بهما إلى أن يهجو بعضهم بعضاً ، وذلك مما لايتعلق بهغرضنا فى هذا المقام ، إنما الذى نريده هو إيضاح الكلام فى هذا الموضوع ، مع بيان مايتعلق به بياناً شافياً .

يشتمل الكلام فى هذا الموضوع على أربعة مباحث : أحدها : ماهى الرؤية المختلف فيها ؟ ثانيها : ماهو حكمها عند الأشاعرة ، والمعتزلة ، وهل يصح وقوعها فى الدنيا ، أو هى تقع فى الآخرة فقط ؟ ثالثها : ماهو دليل كل واحد منهما على مايدعيه ؟ . رابعها : ماهى العقيدة التى يمكن أن تكون أقرب إلى السلامة والصواب ؟ .

فأما الجواب عن الأول : فهو أن معنى الرؤية فى اللغة هو الانكشاف ، وهو تارة يكون بحاسة البصر ، ويسمى إبصاراً ، وتارة يكون بالعقل والفكر ، ويسمى علماً ،

والرؤية البصرية تتعدى إلى مفعول واحد ، تقول : رأيت محمداً إذا أبصرته ، والرؤية العلمية تتعدى إلى مفعولين ، تقول : رأيت الهلال طالعاً ، إذا علمته ، ولاريب فى أن الانكشاف الحاصل بالعين ، يغاير الانكشاف الحاصل بالعقل ، فانك إذا نظرت بعينك إلى القمر ، فانه ينكشف لك انكشافاً تاماً ، فاذا أغضيت عنه ، ولم تنظر إليه ، فانه وإن كان منكشفاً لديك فى هذه الحالة أيضاً ، إلا أن انكشافه غير الانكشاف الأول ، فان الأول أتم وأكمل بلا نزاع .

إذا عرفت هذا ، فاعلم أنه قد ورد فى كتاب الله تعالى وسنة رسوله الصحيحة مايفيد أن الله تعالى يصح أن يُرى فى الآخرة ، فأما الكتاب فقد قال تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ ، فناظرة مأخوذ من النظر ، ومعنى النظر الحقيقى هو تقليب الحدقة نحو المرئى طلباً لرؤيته ، وهذا المعنى متعذر هنا ، لأنه يقتضى أن يكون المرئى فى مكان ، فيراد منه لازمه الذى يترتب عليه ، وهو الرؤية بمعنى الانكشاف مجازاً ، ولايصح أن يكون النظر مأخوذاً من الانتظار ، فيكون معنى الآية إلى رحمة ربها منتظرة ، أونعمته منتظرة ، لأن النظر بمعنى الانتظار لايتعدى بإلى ، بل يتعدى بالباء ، كما قال تعالى : ﴿ فناظرة بم يرجع المرسلون ﴾ فالآية تفيد جواز رؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ كلاّ إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾ فان المحجوبين هم الكفار ، ويفهم منه أن المؤمنين غير محجوبين ، إذ لوكانوا محجوبين لكانوا مذمومين به مثل الكفار ، وهو باطل ، وإذا ثبت أن ليس بين المؤمنين ، وبين الله حجاب ثبتت الرؤية المطلوبة ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ ربى أرنى أنظر إليك ﴾ ، كما سيأتى بيانه ، وأما السنة فقد ورد فى الصحيح أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « هل تضارون فى الشمس ليس دونها سحاب ؟ قالوا : لايارسول الله ، قال : فإنكم ترونه كذلك » أخرجه الشيخان ، وورد أيضاً أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل عن الزيادة فى قوله تعالى : ﴿ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ﴾ : فقال : « إنها النظر إلى الله تعالى » فمعنى رؤية الله تعالى عند الأشاعرة ومن تبعهم هى الانكشاف التام ، وذلك هو رؤية البصر ، أما المعتزلة فانهم ينكرون الرؤية البصرية ، ويقولون : إنها مستحيلة ، لماستعرفه

من أدلتهم ، ولكنهم يقولون بالرؤية العلمية ، ويقولون : إن الانكشاف بمعنى العلم الضرورى ، وهذا رأى الفلاسفة ، والزيدية ، والخوارج أيضاً .

وأما الجواب عن الثانى ، فهو أنك قد علمت أن الرؤية عند الأشاعرة هى الانكشاف التام بحاسة البصر ، وحكمها يختلف بالنسبة للدار الآخرة والدنيا ، فأما فى الآخرة فهى واجبة شرعا للمؤمنين ، لأن الأدلة الشرعية التى ذكرت آنفاً تفيد ذلك الوجوب ، ولكنها جائزة عقلا ، إذ لامانع عند العقل من رؤية الله تعالى ، ولا يضر احتمال وجود دليل عقلى يقتضى منعها ، إنما الذى يضر هو أن يوجد دليل عقلى بالفعل يدل على منع الرؤية ، وهم لا يسلمون بوجود ذلك الدليل ، وأما فى الدنيا فقد أجمع الأشاعرة على جوازها عقلا ، إذ لم يقم دليل على منعها ، كما علمت ، واختلفوا فى جوازها فى الدنيا شرعاً ، فقال بعضهم : إنها جائزة ، وقال آخرون : إنها ممتنعة .

هذا هو معنى الرؤية وحكمها عند الأشاعرة ، أما حكمها عند المعتزلة فهى بهذا المعنى الذى ذكره الأشاعرة ممتنعة شرعا وعقلاً فى الدنيا والآخرة ، ويؤولون كل ماورد فى الكتاب والسنة تأويلا يناسب دعواهم هذه ، فيقولون فى نحو قوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ معناه إلى نعم ربها منتظرة ، أو إلى رحمته ، وقد علمت رد تأويلهم هذا من أنه خلاف الظاهر ، وأن التعدى بإلى يفيد أن النظر بمعنى الرؤية ، ولهم أن يقولوا : إن الذى حملهم على مخالفة الظاهر أن الرؤية بحاسة البصر تستدعى شرائط يستحيل تحققها بالنسبة لله تعالى ، كما ستعرفه بعد ، وأنه على فرض أن النظر بمعنى الانكشاف فانه لا يفيد الانكشاف بحاسة البصر ، بل هو الانكشاف بمعنى العلم الضرورى ، وهذا لامانع من وقوعه ، وبذلك يؤول حديث الرؤية ، فان المراد منها الرؤية العلمية ، وأما قوله تعالى : ﴿ كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾ فانه كناية عن سخطه عليهم ، وبعدهم عنه ، أو معناه محجوبون عن رحمته ، وذلك ظاهر .

وأما الجواب عن الثالث : فاعلم أن المعتزلة ، ومن وافقهم قد استدلوا على دعواهم بدليل واحد ، وهو أن الرؤية بمعنى الانكشاف بحاسة البصر لا يمكن أن تتحقق إلا بشروط : أولها : أن يكون المرئى فى مكان ، فلا يرى إلا ما كان متحيزاً فى المكان .

ثانيها : أن يكون المرئى مقابلا للعين فى جهة ، فان العين لاترى إلا ماكان واقعاً فى مقابلتها فلا ترى من خلفها . ثالثها : أن تكون المسافة بين العين وبين المرئى متناسبة ، بحيث لاتكون بعيدة كل البعد ، ولا قريبة كل القرب ، لأن الشيء إذا دنا من العين دنواً شديداً فانها لاتبصره ، كباطن الجفن ، وكذلك إذا بعد . رابعها : اتصال شعاع من الباصرة بالمرئى . خامسها : زوال الحجب الكثيفة وصفاء الهواء ، فلذا يرى الإنسان الجالس حول النار فى الليل ، وإن بعد عن بصره ، ولا يرى من فى الظلمة وإن قرب منه . ولاريب أن شرائط هذه الرؤية يستحيل تحققها بالنسبة لذات الله تعالى ، لأنها تقتضى أن يكون المرئى مادياً فى مكان وله جهة ، وهذا يستدعى الاحتياج والحدوث ، كما تقدم ، فدلّ ذلك على أن الرؤية بحاسة البصر مستحيلة ، فيكون معناها العلم الضرورى ، وهو المناسب لذات الله تعالى .

وقد أجاب الأشاعرة عن هذا بأن ظاهر الآيات ، والأحاديث يفيد أنها رؤية بصرية ، وأننا لانعدل عن الظاهر إلا إذا أفضى إلى المحال ، وهو ليس كذلك ، فانك قد علمت أن الرؤية نوع من أنواع العلم والانكشاف ، إلا أنه انكشاف تام أوضح من العلم ، ومتى جاز تعلق العلم بالله سبحانه ، مع كونه ليس فى جهة ، ولا مكان ، فانه يجوز أن تتعلق به الرؤية البصرية ، مع كونه كذلك ليس فى جهة ولامكان ، وكما أنه تعالى يرى الخلق ، وليس فى مقابلتهم ، فانه يجوز أن يراه الخلق بدون مقابلة أيضاً .

وحاصل كلامهم أن هذه الشروط إنما هى فى الحادث بحسب جرى العادة ، فيجوز أن تتخلف ، فتتحقق الرؤية بدونها ، وعلى هذا فانا نقول : إن الله يرى بالبصر مع كونه منزهاً عن المادة والجهة والمكان ، أما المعتزلة فانهم يقولون : إن الربط بين الأسباب والمسببات والشرائط والمشروطات عقلى ، لايصح تخلفه ألبتة متى تحققت جميع الشرائط وانتفت الموانع ، فيستحيل وقوع الرؤية البصرية بدون شرائطها ، وعلى هذا فالله تعالى لايرى بالبصر ، وماورد من رؤيته فانه بمعنى العلم الضرورى ، كما تقدم .

وقد استدل الأشاعرة على دعواهم هذه بدليلين : أحدهما : عقلى ، والآخر شرعى : فأما العقلى فقد قالوا : إن الله تعالى موجود ، وكل موجود يصح أن يرى ، فالله تعالى

يصح أن يرى ، أما المقدمة الأولى فانها ضرورية ، لأن الله تعالى موجود بالضرورة ، وأما المقدمة الثانية فهى التى تحتاج إلى بيان ، وقد قالوا فى بيانها : إن مما لاشك فيه أننا نرى الجواهر والأعراض ، لأننا نفرق بالضرورة بين الجوهر والعرض ، وبين عرض وعرض ، لافرق بين أن يكونا وجوديين أو عدميين ، كالعمى ، وقطع العضو ، فاننا نفرق باستعمال البصر بينهما ، مع كونهما عدميين ، فان العمى عدم البصر ، والقطع عدم العضو ، وذلك لأن التفرقة بين العرض والعرض باستعمال البصر لاتتوقف على كونهما وجوديين ، ومتى ثبت أننا نرى الجواهر والأعراض ، فمن الضرورى أن نبحث عن العلة المصححة لرؤيتهما لأن صحة رؤيتهما حكم مشترك بينهما ، والحكم المشترك بين أمرين مختلفين يستدعى علة يشتركان فيها بالضرورة ، فما هى هذه العلة ؟ إننا إذا استقرينا حال الأعراض والجواهر نرى أنهما إما أن يشتركا فى الحدوث ، أو فى الإمكان ، أو فى الوجود ، فأما الحدوث فهو الوجود بعد العدم ، وأما الإمكان فهو عدم ضرورة الوجود ، والعدم المأخوذ فى معنى الحدوث ، والإمكان لايصلح علة ، فلم يبق إلا الوجود ، فالعلة المصححة لرؤية الجواهر والأعراض هى الوجود ، وحيث أن الوجود مشترك بين الممكن والواجب ، وبين جميع الأعراض والجواهر فانه يكون علة مصححة لرؤيتها جميعها ، فيصح أن نرى الطعوم والروائح والمشمومات ونحوها ، إلا أن الله تعالى لم يخلق فى البصر رؤيتها بطريق العادة ، أما فى ذاتها فيصح أن ترى ، لأن كل موجود يصح أن يرى لتحقق علة صحة الرؤية ، وهو الوجود المشترك بين سائر الموجودات ، وقد أورد على هذا البيان أمور : منها أنه منقوض باللمس ، وذلك لأننا نجزم بلمس الجواهر والأعراض ، ونفرق بينها باستعمال حاسة اللمس ، فأما الجواهر فلأننا نميز بين الجسم الطويل والقصير ، والعريض وغير العريض باللمس ، وأما الأعراض ، فلأننا نميز باللمس بين الرطب واليابس ، والخشن والأملس ، ونحو ذلك ، فالملموسية حكم مشترك بين الجواهر والأعراض ، ولابدّ للحكم المشترك بين الأمور المختلفة من علة يشتركان فيها ، وهذه العلة هى الوجود ، فالذى يصحح لمس الجواهر والأعراض هو الوجود ، وهو مشترك بين الواجب والممكن ، فيصح حينئذ أن يلمس الواجب ، وهو محال .

وقد أجاب بعضهم بأن الأشعرى يقول : إنه لامانع من لمس الواجب وإدراكه بجميع الحواس من لمس ، وشم ، وذوق ، وسمع ، بشرط تنزيهه وتقديسه عن الجسمية والعرضية والجهة والمكان ، وقد اعترض بعض المتأخرين من أصحابه على هذا الكلام ، واعتبروه سفسطة لا يسيغها العقل ، ولهذا قال السعد التفتازانى : الإنصاف أن ضعف هذا الدليل جلىٌّ ، وأن هذا النقض قوى ، أما أنا فيظهر لى أن قول الأستاذ الأشعرى قريب مما يراه بعض الصوفية ، من أن الإله سبحانه بظهوره فى كل شىء ووضوحه وضوحا تاما ، فانه يدرك بجميع حواس البدن ، وذلك لأن وسائل الإدراك فى الإنسان هى الحواس ، فهو سبحانه معلوم بجميع وسائل الإدراك ، فهو لوضوحه كأنه ملموس مسموع مذوق مشموم ، ومادام الشيخ قد اشترط تنزيه الإله عن صفات الحوادث من الجسمية والعرضية ونحوهما ، فلا معنى لقوله إلا هذا ، على أنك قد عرفت مما تقدم أنه لا يصح أن يطلق على الله صفة إلا بإذن من الشارع ، فما لم يرد إطلاق شىء من ذلك ، فانه لا يصح إطلاقه ، ومنها أن صحة الرؤية أمر اعتبارى عدمى لاتحقق له فى الخارج ، فلايحتاج إلى علة ، فقولكم : إن الوجود علة لصحة الرؤية الخ ، غير مسلم ، والدليل على أن الصحة أمر عدمى أن صحة وجود العالم متقدمة على وجوده ، لأنه قبل وجوده يصح أن يوجد ، فلو كانت الصحة أمراً وجودياً لاحتاجت إلى محل ثبوتى تقوم به ، لأن الوجودى لايقوم بالعدمى ، وهذا يستلزم قدم المادة ، ومتى ثبت أن الصحة أمر عدمى ، ثبت أن صحة الرؤية كذلك ، لأنها فرد من أفراد الصحة العامة ، وقد أجيب عن ذلك بأنا لانسلم أن الصحة أمر عدمى ، لأن الصحة يقابلها لا صحة ، ويستحيل أن يكون المتقابلان عدميين ، بل لابد أن يكون أحدهما وجودياً ، والآخر عدمياً ، فالصحة وجودىٌّ ، واللاصحة عدمى ، وقولكم : إن صحة وجود العالم متقدمة على وجوده مُسَلم ، ولكن ذلك التقدم ذاتى لازمانى ، فهما مقترنان فى الوجود الخارجى ، فلا يلزم ماذكر من قدم المادة ، وقد يقتصر الدليل ، فيقال : إن صحة الرؤية لابد لها من شىء تتعلق به ، وهو المرئى ، فمعنى كونها تحتاج إلى علة أنها تحتاج إلى شىء تتعلق به ، لاأنها تحتاج إلى علة تؤثر فيها ، ومتى ثبت أن صحة الرؤية لابد لها من متعلق

تتعلق به ، ثبت أن ذلك المتعلق لابد أن يكون موجوداً ، لأن الرؤية لا تتعلق بالأمر العدمى ، فكل موجود يصح أن يرى ، وهذا يغنى عن التعرض لرؤية الجوهر والعرض ، ويغنى عن اشتراك صحة الرؤية بينهما ، ويغنى عن أن اشتراكهما فى صحة الرؤية يستلزم اشتراكهما فى العلة ، ولكن يرد عليه أنه يمكن أن يكون متعلق الرؤية خصوص الجسم أو العرض ، فلا يلزم منه رؤية الواجب ، وأجيب بأنا لا نسلم أن متعلق الرؤية هو خصوص الجسم ، أو العرض ، بدليل أننا إذا رأينا شبحاً من بعيد فانما ندرك منه هوية مّا ، دون أن ندرك كونه جوهراً أو عرضاً ، إنساناً أو حيواناً ، وبعد رؤيته كذلك ، فاننا قد ندرك تفاصيله ، وقد لا ندرك ، ورد هذا الجواب بأن الهوية أمر اعتبارى ، كالحقيقة والماهية ، فلا يصح أن يكون متعلقاً للرؤية ، وإلا لزم صحة رؤية المعدومات . وأما الدليل الشرعى فيؤخذ من قول الله تعالى : ﴿ رب أرنى أنظر إليك ، قال لن ترانى ، ولكن انظر إلى الجبل فإن استقرّ مكانه فسوف ترانى ، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخرّ موسى صعقاً ﴾ ، وتقرير الدليل أن يقال : إن موسى عليه الصلاة والسلام طلب رؤية الله تعالى ، فلو كانت الرؤية ممتنعة فلا يخلو حال موسى ، إما أن يكون عالماً بهذا الامتناع ، وفى هذه الحالة يكون طلب الرؤية سفهاً وعبثاً ، وإما أن يكون جاهلا به ، وذلك جهل لا يليق بالرسل ، لأنه متعلق بما يجوز ، وما يمتنع فى حق الرسل ، والجهل بذلك نقص فى حق الرسل ، فدل ذلك على أن رؤية الله ممكنة ، وأيضاً فان الله تعالى قد علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل ممكن فى ذاته ، فدل ذلك على أن الرؤية ممكنة أيضاً مادام المعلق عليه ممكناً ، وقد اعترض على هذا الدليل بأمور : منها أن الرؤية علمية لا بصرية ، فمعنى ﴿ أرنى أنظر إليك ﴾ اجعلنى عالماً بذاتك علماً ضروريا ، وأجيب عن هذا الاعتراض بجوابين : أحدهما : أن النظر المتعدى بإلى نص فى أن المراد بالرؤية الرؤية البصرية ، كما تقدم . ثانيهما : أن كون موسى يطلب العلم الضرورى بذات الله تعالى غير معقول ، لأنه يخاطب ربه ويكلمه ، ومن كان يخاطب ربه كيف يجهله ويطلب أن يعلم به علماً ضرورياً ، وأى علم بعد كونه يخاطبه ؟ فالمعقول أن يطلب شيئاً غير حاصل له ، وهو الانكشاف بالبصر ، ولكن الجواب الثانى مردود بأنه لا يلزم من

الخطاب العلم بالحقيقة الخاصة ، إذ يمكنك أن تسمع خطابا من وراء جدار ، من غير أن تعلم بحقيقة صاحبه ، فموسى يطلب أن يخلق الله فيه علماً ضرورياً بحقيقته من غير إبصار ، وذلك ممكن ، ومنها أن موسى عليه السلام يعلم بامتناع الرؤية ، ولكنه طلبها من أجل قومه الذين قالوا له : ﴿ لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ﴾ فسأل ليعلموا امتناعها ، وأجيب عن هذا : بأنهم إن كانوا مؤمنين لامعنى للسؤال من أجلهم ، وإن كانوا كفاراً لايقنعوا بما يقوله لهم موسى ، فالسؤال عبث على أى حال ، ورد هذا الجواب بأنا نختار أنهم كانوا كافرين ، ولكنهم كانوا حاضرين يستمعون كلام الله ، فهم قد سمعوا قول الله تعالى : ﴿ لن ترانى ﴾ بأنفسهم ، فعلموا أن الرؤية ممتنعة ، فلم يكن السؤال حينئذ عبثاً .

وأما الجواب عن الرابع ، فانك إذا تأملت فيما يقوله الفريقان المتنازعان ترى أن الخلف بينهما يمكن أن يكون لفظياً ، لأن الاثنين متفقان على أن الله تعالى منزه عن المكان والجهة ، ومنزه عن المادة والجسمية ، وأنه ليس كمثله شيء من خلقه ، ولا هو مثل شيء ، ومتفقان على أن الله تعالى ينكشف للمؤمنين فى الدار الآخرة انكشافا تاما ، بمعنى أنه يحصل لهم العلم الضرورى بذاته تعالى ، ولكن الأشاعرة يقولون : إن هذا العلم هو بحاسة البصر ، وإن الله تعالى يجوز أن يوجد ذلك العلم من غير الشروط الموجودة فى الحوادث ، على خلاف العادة ، والمعتزلة يقولون : لايجوز تخلف هذه الشروط ، والعلم الضرورى لايحصل بدونها .

ومن ذلك يتضح لك أن مذهب الأشاعرة أقرب إلى السلامة والنجاة ، لأنه يرجع إلى التمسك بظاهر اللغة والكتاب والسنة ، لأن الظاهر غير مستحيل عقلا مع تنزيه الإله عما لا يليق به ، وذلك هو مذهب السلف ، نعم إن الأولى التفويض ، بمعنى أننا نؤمن بالرؤية فى الدار الآخرة للمؤمنين ، ونؤمن بأن الله تعالى ليس كمثله شيء ، ولا نبحث ما وراء ذلك ، إذ ليس علينا أن نعرف ماهية الرؤية ما دامت متعلقة بذات الواجب الذى ليس كمثله شيء ، ولكن مذهب الأشاعرة هو قريب من هذا ، أما مذهب المعتزلة فهو جار على القواعد العقلية الصرفة ، ومتمش مع النظريات الكونية المحسة ، وهو

وإن كان فى ذاته حسن ، لأن مآله تنزيه الإلـه سبحانه ، فلا مانع من اعتقاده حينئذ ، ولـكنه يجوز أن يـكون الواقع هو ظاهر الآيات ، لأن الله تعالى قادر على أن يخلق الإبصار بدون شرائط ، فالأحوط فى الاعتقاد هو الذى ذكرناه .

وقد نبهناك فى كثير من هذا الـكتاب إلى أن العالم الدِّينى ينبغى أن يكون كالطبيب الحاذق الذى يعالج الأمراض المختلفة ، فإذا وجد نفوساً جامحة ، وعقولا لاتدرك دقيق المعانى ، أو لا ترضى إلا بما يوافق العقل من جميع جهاته ، فينبغى أن يسلك معها الطريق الذى يراه أقرب إلى سلامتها ، وأن يعالجها بما يزيد فى يقينه ، سواء كان ذلك يوافق رأى المعتزلة ، أو رأى الأشاعرة ، والله الموفق المعين .

# بعثة الرسل

## صلوات الله عليهم

### عددهم

يجب على كل مسلم أن يؤمن بأن الله تعالى قد أرسل رسلا اصطفاهم من بنى آدم ، وأرسلهم إلى الناس مبشرين ومنذرين ، ومبينين لهم مافيه صلاحهم فى معاشهم ومعادهم ، ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ ، ذلك مايجب الإيمان به إجمالا ، وهناك أنبياء ذكرهم الله فى كتابه الـكريم ، يجب الإيمان بهم تفصيلا ، فمن أنـكر واحداً منهم فانه يكفر بالإسلام ، ومنهم ثمانية عشر ، ذكرهم الله فى آية ﴿وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه﴾ فى سورة الأنعام ، وهم : إبراهيم ، إسحاق ، يعقوب ، نوح ، داود ، سليمان ، أيوب ، يوسف ، موسى ، هارون ، زكريا ، يحي ، عيسى ، إلياس ، إسماعيل ، إليسع ، يونس ، لوط ؛ والباقون سبعة ذكروا متفرقين فى القرآن الـكريم ، وهم : إدريس ، هود ، شعيب ، صالح ، ذو الـكفل ، آدم ، سيدنا محمد خاتم النبيين والمرسلين عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام .

وقد أنكر بعض الناظرين نبوة آدم عليه السلام بحجة أن النبى هو إنسان بعثه الله

لتبليغ الأحكام ، وآدم لم يكن معه أحد يبلغه ، وعلى فرض أن معه أحداً ، ـ وهى حواء ـ فانها غير مكلفة ، لأنها كانت فى الجنة ، وهى ليست دار تكليف ، فلا ينطبق على آدم تعريف النبى ، وأجيب عن ذلك بأنه مما لاشك فيه أن الله تعالى أمر آدم ونهاه بالوحى ، لأنه لم يكن فى زمنه نبى باتفاق ، أما الأمر ، فهو قوله تعالى : ﴿ أسكن أنت وزوجك الجنة ﴾ ، وأما النهى ، فهو قوله تعالى : ﴿ ولا تقربا هذه الشجرة ﴾ ، وليس ذلك قاصراً على آدم وحده ، بل هو مكلف بتبليغ حواء ، وهذا هو معنى النبى ، لأنه أمر بالوحى أن يبلغ غيره ، ولا معنى للتكليف إلا الأمر والنهى ، فلا معنى لقول المعترض : إن الجنة ليست دار تكليف بعد ثبوت هذا قطعاً ، وقد أورد على هذا : أنه لا يلزم من كون الله سبحانه يوحى إلى أحد من خلقه مباشرة بدون واسطة رسول آخر أن يكون هو رسولا ، ألا ترى أن الله تعالى أوحى إلى أم موسى ؟ قال تعالى : ﴿ إذ أوحينا إلى أمك مايوحى ﴾ الآية ، وكذلك أوحى إلى مريم ، قال تعالى : ﴿ فناداها من تحتها ﴾ يعنى جبرائيل ، إلى قوله : ﴿ وهزى إليك بجذع النخلة ﴾ ومع ذلك فليستا من الأنبياء ؛ والجواب : أن الوحى فى حق آدم ظاهر فى أنه فى اليقظة ، وأنه مكلف بتبليغه غيره ، وهى حواء ، والخطاب لآدم وحده ، بدليل قوله تعالى : ﴿ أسكن أنت وزوجك الجنة ﴾ ؛ أما خطاب أم موسى ، ومريم ، فانه قاصر عليهما ، ويحتمل أن يكون إلهاماً ، أو مناماً ، كما يحتمل أن يكون المبلغ لأم موسى نبى زمانها ، لأنه كان فى زمنها نبى .

ومن هذا يتضح أن نبوة آدم ثابتة بالقرآن ، فلا يصح إنكارها ، على أن بعضهم فهم من قوله تعالى : ﴿ ولا تقربا ﴾ أن الخطاب لهما معاً ، فلم يختص به آدم ، وليس بشىء ، لأن قوله تعالى : ﴿ أسكن أنت وزوجك ﴾ يدل على أن المخاطب آدم وحده ، وقد يخاطب الواحد بخطاب الاثنين تغليباً للمخاطب على الغائب ، كما فى قوله : ﴿ ولا تقربا ﴾ .

هذا مايجب اعتقاده فى الرسل تفصيلاً وإجمالاً ، أمّا بيان عددهم جميعاً فانه غير لازم ، وقد قال المتكلمون : إن الأولى عدمه ، إذ ربما يدخل فيهم من ليس منهم ، ويخرج منهم واحد منهم ، نعم قد ورد فى بعض الأحاديث ذكر عددهم ، فقد روى أنه عليه الصلاة والسلام سئل عن عدد الأنبياء ، فقال : « مائة ألف وأربع وعشرون

ألفاً » ، ولكن هذا خبر آحاد لايفيد إلا الظن ، وهو غير كاف فى باب الاعتقاد ، على أن الحديث لايفيد الظن إلا إذا كان مشتملا على جميع الشرائط التى تجعله صالحاً للعمل به ، مثل : العقل ، وضبط الراوى ، وعدله ، وإسلامه ، وعدم الطعن فيه ، إلى آخر ماهو مبين فى علم أصول الفقه .

وبعد ، فانه يتضح لك من هذا أن الرسل قد أرسلهم الله إلى عباده فعلا ، وبين لنا فى كتابه الكريم بعضاً منهم ، فلامعنى بعد ذلك للخلاف فى كون إرسال الرسل واجباً على الله تعالى عقلاً ، كما يقول المعتزلة ، والفلاسفة ، والشيعة ، أوجائزاً عقلا ، واقعاً فعلا ، كما يقول الأشاعرة ، لأن الواقع أن الرسل قد بعثوا وختموا برسول الله صلى الله عليه وسلم ، فمامعنى الخلاف بعد ذلك فى كون إرسالهم واجباً أو جائزاً ؟ ومامعنى التشبث بمثل هذه المباحث ؟ لاشك أن هذا تضييع للوقت بدون جدوى ، على أن من يقول : إن الله تعالى يجب عليه أن يفعل مافيه مصلحة لعباده ، قد أساء الأدب مع الله تعالى من حيث لايدرى ، إلا إذا أراد أنه تعالى أوجب على نفسه الأمر ، بمعنى أنه أراده إرادة جازمة ، لا أنّ غيره أوجبه عليه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، وإذا كان الواجب على الله معناه الأمر الذى أراده حتما ، فان إرسال الرسل واجب بهذا المعنى ، لأن إرادة الله تعلقت به ، ووجد فعلا .

## الفرق بين الرسول ، والنبى

اختلف علماء الكلام فى الفرق بين الرسول والنبى ، فقال بعضهم : إنهما متساويان فى المعنى ، فالرسول هو إنسان بعثه الله إلى الخلق لتبليغ الأحكام ، ومثله النبى ، وهذا التعريف يشمل الأنبياء الذين جاءوا مقررين لشريعة من قبلهم ، فانهم يقال لهم : قد بلغوا الأحكام للقوم الذين أرسلوا إليهم ، وإن كان غيرهم قد بلغها لمن قبلهم ، كيوشع عليه السلام ، فانه أمر بتبليغ شرع من قبله لمن أرسل إليهم ، والقول : بأن النبى ، والرسول متساويان هو قول جمهور المعتزلة ، وبعض المتأخرين من الأشاعرة ، أما جمهور الأشاعرة فهم يقولون : إن النبى أعم من الرسول ، لأنه يشترط فى الرسول

أن يكون صاحب كتاب أو شريعة متجددة ، بخلاف النبي ، فانه لا يشترط فيه ذلك ، فالنبي هو الذى يوحى إليه سواء أمر بتبليغ غيره أولا ، بخلاف الرسول ، فانه لا بد فيه من التبليغ ، وقد اعترض على هذا بأنه قد ورد أن عدد الرسل " ثلثمائة وثلاثة عشر رسولا ، وعدد الكتب مائة وأربعة" ، فكيف يتفق هذا مع اشتراط أن يكون الرسول صاحب كتاب أو شريعة ؟ إذ قد ثبت بذلك أن الرسول لا يلزم أن يكون معه كتاب ، وقد يجاب : بأنه لا يلزم أن يكون قد أوحى إليه بكتاب جديد ، بل يصح أن يكتفى فيه بكتاب غيره ، ولكن هذا الجواب لا ينفع ، إلا إذا عرف بالنقل مَن أنزل عليهم الكتب ، ومَن عملوا بكتب غيرهم ، أما مجرد الاحتمال ، فانه لا يكفى ، وقد روى أنه عليه الصلاة والسلام سئل ، كم أنزل الله من كتاب ؟ فقال : « مائة وأربعة : منها على آدم عشر صحف ، وعلى شيث خمسون صحيفة ، وعلى إدريس ثلاثون صحيفة ، وعلى إبراهيم عشر صحائف ، وعلى موسى ، وعيسى ، وداود ، ومحمد عليهم السلام التوراة ، والإنجيل ، والزبور ، والفرقان » ، وبعضهم يقول : إن الرسول أعم من النبي ، لأن الرسول يتناول الملك ، بخلاف النبي ، فانه مختص بالإنسان .

# معجزة الرسل

وظيفة الرسل عليهم السلام من أشق أعمال البشر ، لأنهم مكلفون بتبليغ الناس ما يخالف معتقداتهم وعاداتهم ، ويقيدهم فى شهواتهم ولذاتهم ، ومن يفعل ذلك فانه لم يعرض نفسه إلى تكذيب الناس فحسب ، وإنما هو قد عرض نفسه لأشد الأخطار وأعظم البلواء ، فلولا تأييد الله القوى القادر لرسله ، لما قامت لهم قائمة أبداً ، فالحق أن نجاح الرسول وقيام أمره ، وثباته معجزة واضحة الدلالة على صدقه ، ألا ترى أنه لم يفلح أحد ممن ادعى الرسالة كاذباً ، وكان له بين الناس منزلة السخرية والاستهزاء ، فمعجزة الرسل الذاتية هى ثباتهم على دعواهم واحتمالهم اضطهاد قومهم ، ورضاؤهم بالتعذيب والآلام يكيلها لهم قومهم ، وانصرافهم عن الأغراض الدنيوية ولذاتها ، وغيرتهم الشديدة على مصالح الأمم وهدايتهم من غير أن يكون لهم مطمح فى جاه ، أو أمل

فى سلطان ، أو رغبة فى شهوة ، تلك هى صفات الرسل الذين ثبتت رسالتهم .

وسنفصل لك شيئاً من سيرة سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم قريباً ، لتقف على ماأشرنا إليه ، أما ماعداذلك من خوارق العادات ، فقدكان لازماللرسل عندالضرورة ، لأن الله الذى أرسلهم هو خالق الخلق ، وقد جعل سبحانه الأسباب مرتبطة بمسبباتها ، فهو وحده الذى يمكنه أن يخرق ذلك النظام ، فيوجد المسبب بدون سببه ، أو يوجده بسببه من غير أن يظهر للناس ارتباطه به ، فالله سبحانه هو الذى يخلق المعجزة مباشرة بدون واسطة ، ليبين للناس صدق رسله ، ويفتح لهم باب النظر فيما جاءوا به ، ويلفتهم إلى أنهم مؤيدون من عنده ، ولهذا كانت المعجزات فى النوع الذى اشتهر فيه المرسل إليهم ونبغوا فى معرفته ، فموسى عليه السلام قد جاءهم بعصاه التى تنقلب ثعباناً عند مايريد منها ، وذلك يشبه مانبغ فيه قدماء المصريين من السحر ، فلما عجز علماؤهم عن مجاراته أيقنوا أن ذلك من لدن إلـه قدير . وكذلك عيسى عليه السلام فانه أحيا الميت ، لأنه قد كان للطب شأن فى زمانه ، وكذلك سيدنا محمد عليه السلام ، فانه جاء بالقرآن ، لأن البلاغة والفصاحة كانت صناعة العرب المعروفة ، وهكذا .

وقد عرف المتكلمون المعجزة بأنها الأمر الخارق للعادة الذى قصد به إظهار صدق من ادعى النبوة ، وهذا التعريف حسن ، لأنه يخرج جميع خوارق العادات ، فالسحر وإن كان خارقا للعادة فى الظاهر ، إلا أن الله تعالى لايخلقه ليصدق به رسله ، على أن السحر له أسباب ، فليس خارقا للعادة على التحقيق ، فان ادعى شخص النبوة كاذباً وجاء بسحر خارق لايمكن أن يكون ذلك السحر من عند الله ، وإلا لزم أنه سبحانه يصدق الكاذب ، وهو محال ، وإذا لم يكن من عند الله فلا بدّ أن تكون له أسباب يمكن لغيره أن يتمسك بها ، ويأتى بمثله . فلا يكون معجزاً ؛ وذلك لأن المعجزة هى التى تعجز جميع علماء أهل زمانها ، فلايستطيع أحد أن يأتى بمثلها ، مع كونه نابغاً فى نوعها ؛ وهذا يستحيل ، إلا إذا كانت من عند الله الذى يعلم مايعجز جميع خلقه ، فيؤيد به رسله ؛ وكذلك كرامات الأولياء ، فانها وإن كانت خارقة للعادة ، ولكن الولي لايدعي النبوة ، وقد يقال : إن الكرامة معجزة للنبي ، فان الولى الذى

يصل إلى هذه المرتبة إنما يصل إليها باتباع شريعة النبي ، فما يجرى على يديه من خوارق العادات معجزة لنبيه ، فمن حق الكرامة أن تكون داخلة فى تعريف المعجزة ، ولكن هذا التعريف لايشملها ، لأن قوله : قصد به إظهار الخ ، يخرجها ، إذ الكرامة لم يقصد بها ذلك ، والجواب : أن الأمر الخارق الذى يقع على يد الولى له جهتان : فمن حيث كونه تصديقاً للرسول يكون معجزة ، لأنه لامانع من أن يخلق الله على يد تابع الرسول مايصدق ذلك الرسول ، ومن حيث كونه دالا على شرف من وقع على يده يسمى كرامة ، فلا إشكال .

## حاجة الناس إلى الرسل

الناس محتاجون فى كل زمان ، ومكان إلى المصلحين الذين يعملون على مافيه سعادة الجماعة والأفراد ، وتلك الحاجة واضحة لاتحتاج إلى علة ، إذ لولا المصلحون لظل الناس فى جهلهم يعمهون ، لايفرقون بين الرشد والغى ، ولايميزون بين الضار والنافع ، وليس أدلّ على هذا من قياس بعض الأمم التى ظهر فيها النابغون والمفكرون ، بالأمم التى حرمت منهم ، فان آثار المفكرين ونتائج جهود المصلحين واضحة جلية فى أممهم فى كل شأن من الشئون المادية والأدبية ، أما الأمم التى حرمت من المصلحين ، ولم يقيض لها من يرشدها من المفكرين ، فانها تكون منحطة فى كل شىء ، فرقى الأمم وانحطاطها منوطان بوجود المصلحين وعدمهم بلا نزاع ، وبديهى أن غاية الإنسان التى ينشدها فى حياته ، وأمله الذى يسعى له دائماً ، إنما هو السعادة ، فكل الأفراد والجماعات لايبغون من وراء جهودهم ، ولايريدون بنتائج أعمالهم ، إلاأن يكونوا سعداء ، فالسعادة هى المقصد الأسمى ، والمطلب الأعلى للناس أجمعين ، وهل العقل الإنسانى يستقل بإدراك معنى السعادة من غير أن يكون له صلة بالله تعالى العليم الخبير ؟ كلا : ذلك لأن السعادة فى الحقيقة هى الملك الدائم الذى لايزول ، والنعيم الخالد الذى لايفنى ، تلك هى السعادة الحقيقية الكاملة ، وما عداها من اللذات المادية والمعنوية ، فانه وإن كان سعادة فى ظاهره ، ولكنه مادام عرضة للزوال والفناء فانه سعادة ناقصة ، بل

هو شبيه بالخيال والظل ، لاتسكن إليه النفوس الكبيرة ، ولا ترضى عنه العقول السليمة ، ولقد صدق من قال :

لاطيب للعيش ما دامت منغصة * لذّاته، بادّكار الموت والهرم

وإذا كانت السعادة الكاملة التى هى مطمح آمال الإنسان هى الملك الدائم ، والنعيم الخالد ، فانها لن تكون فى هذه الحياة الدنيا ، لأن الدنيا بمالها وما عليها فانية لابقاء لشىء منها ، وإنما السعادة الكاملة هى فى الآخرة ، لأنها هى الباقية ، ولاريب أن الحياة الآخرة مرتبطة بالحياة الدنيا فى كثير من الأمور ، فكل مايوصل من الدنيا إلى السعادة الأخروية يسمى سعادة أيضاً ، وبهديهى أن العقل الإنسانى مهما أوتى من ذكاء وفطنة لايدرك شيئاً من أحوال الآخرة ، وإن أمكن أن يدرك شيئاً من وسائل السعادة الدنيوية الموصلة إلى السعادة الأخروية ، كأعمال البر ، وإصلاح حال المجتمع ، والكفّ عن إيذاء الناس فى أموالهم ، وأعراضهم ، ودمائهم ، ونحو ذلك ، على أنه لايمكنه أن يستقل بكثير من الواجبات التى يريدها الله من عباده ، كالعبادات ومقادير الزكاة ، كما لايمكنه أن يعرف بالضبط ماينبغى أن تكون عليه المعاملات الدنيوية الموصلة إلى السعادة الأخروية ، مادام لايعرف شيئاً من أحوال الآخرة ، فالرسل هم الذين يوحى إليهم بأحوال الآخرة ، ليبينوها للناس ويرشدوهم إلى الوسائل الدنيوية المرتبطة بالآخرة من خير وشر ، ويعلموهم مالهم وما عليهم من الحقوق والواجبات الموصلة للسعادة الأخروية ، سواء كانت متعلقة بالله ، أو بعباد الله ، على أن الرسل كانوا فى كل أمة مرجعاً للناس عند الحيرة ، وهادياً لهم إلى الصراط المستقيم ، والطريق القويم فى أمور الدنيا والآخرة ، فحاجة الناس إليهم ضرورية لاشك فيها .

# بعثة سيدنا محمد

## خاتم النبيين

هو سيدنا محمد بن عبد الله ، بن عبد المطلب ، بن هاشم ، بن عبد مناف ، بن قصى ، ابن كلاب ، بن مرة ، بن كعب ، بن لؤى ، بن غالب ، بن فهر ، بن مالك ، بن النضر ، ابن كنانة ، بن خزيمة ، بن مدركة ، بن إلياس ، بن مضر ، بن نزار ، بن معد ، بن عدنان ؛ وعدنان من ولد إسماعيل بن إبراهيم الخليل عليهما الصلاة والسلام ؛ وأمّه آمنة بنت وهب ، بن عبد مناف ، بن زهرة ، بن كلاب ، فهى تجتمع فى النسب مع عبد الله والد النبي فى الجد الرابع ، وأمه ، وأبوه من أشرف قريش نسباً ، وأجلهم قدراً عليه الصلاة والسلام .

ولد بمكة فى شعب أبى طالب يوم الإثنين ، لاثنتى عشر مضت من شهر ربيع الأول ، بعد قدوم الفيل بشهر ، ومات والده وهو فى بطن أمه ، على الصحيح ، ثم ماتت أمه ، ولم يستكمل سبع سنين ، وكفله جده عبد المطلب ، ثم توفى جده بعد أن أوصى عليه عمه أبو طالب ، فقام أبو طالب بكفالته خير قيام ، وحبب إليه رسول الله ، فكان لاتقرّ عينه إلا إذا رآه ضاحكا ، وبعث صلى الله عليه وسلم لثمان مضين من شهر ربيع الأول ، سنة إحدى وأربعين من عام الفيل ، فأقام بمكة ثلاث عشرة سنة على المشهور ، ثم قدم المدينة يوم الاثنين ، وهو الثانى من شهر ربيع الأول ، سنة أربع وخمسين من عام الفيل المشهور ، ومكث بها عشر سنين ، وتوفى عليه الصلاة والسلام ، وهو ابن ثلاث وستين سنة ، فى بيت عائشة ، يوم الإثنين ، أول يوم من شهر ربيع الأول ، من ليلة الأربعاء .

وقد فصلت كتب السنة ، والسير الصحيحة ماوقع له صلى الله عليه وسلم من خوارق العادات ، وما كان عليه صلى الله عليه وسلم من جمال الخلق ، وكمال الخلق ،

وما عرف عنه من مبدإ نشأته إلى أن بعثه الله من الصدق ، والأمانة ، ورجحان العقل حتى أنه كان معروفاً بين قومه " بالصادق الأمين " أحسن تفصيل ، ويكفى من ذلك كله قوله تعالى فيه : ﴿ وإنك لعلى خلق عظيم ﴾ .

ومما لاشك فيه أن من يقرأ سيرة المصطفى صلى الله عليه وسلم لا يسعه إلا أن يجزم بأنه رسول من عند الله حقاً ، أرسله الله تعالى للناس أجمعين ، ولا ينكر ذلك إلا مكابر عرف الحق ثم جحده ، أو جاهل بطبائع العالم ، غافل عن الحد الذى يمكن للقوة البشرية أن تصل إليه من الرقي العقلى ، فلنذكر هنا نبذة من ذلك ، ليعلم الجاحدون أنه رسول من عند الله حقاً ، ويزداد الذين آمنوا إيمانا .

نشأ صلى الله عليه وسلم بين قوم تكاد تكون فوضى الأخلاق بينهم شاملة ، فقد كانوا فوضى فى أنكحتهم ، فوضى فى معاملتهم ، فوضى فى عقائدهم .

أما أنكحتهم فقد كانت على أربعة أقسام : الأول : نكاح الاستطراق ، وهو أن الرجل تكون تحته المرأة " زوجة له " فلما يأتيها الحيض وينقطع لا يقربها بل يتخير لها رجل يرى فيه مزية تعجبه من كرم أو شجاعة فيأمرها أن تذهب إليه ليطرقها ، لعلها تعلق منه بولد يرثه فى تلك الصفة التى تعجبه منه ، فاذا ماطرقها عادت إلى زوجها وأخبرته الخبر ، فيمسك عن وطئها حتى إذا ظهر حملها عاد إلى وطئها ، وإن لم تحمل أمرها بالذهاب إليه مرة أخرى ، وهكذا حتى يعلم أنها حملت منه . وثانيهما : " نكاح السبعة " ، وهى أن المرأة تتزوج سبعة يتبادلونها ، فاذا ماولدت وقف السبعة على بابها ، ومن تناديه منهم يدخل عليها ، فينتسب الولد إليه . ثالثها : "نكاح البغاء" ، وهو أن تبيح المرأة نفسها لمن يرغب فيها بلا حصر ولا عد ، فاذا ماجاءت بولد نسب إلى من يكون أقرب إليه شبهاً ، وكان من بين العرب إخصائيون يقال لهم : القافة ، وظيفتهم نسبة الأبناء إلى آبائهم بتشبيههم بهم فى بعض أجزاء بدنهم ، وكانت فراستهم فى هذا الموضوع قوية ، قلّ أن تخطىء ، فكانت الأولاد التى تأتى من نكاح البغاء تنسب بمعرفة القافة إلى آبائهم ، ويعتبرونهم أبناء شرعيين ، كغيرهم . رابعها : النكاح الذى أقرّه الإسلام ، وهو أن تكون المرأة قاصرة على زوجها ، فلا تتعداه إلى غيره ، ومن إكرام الله تعالى

لنبيه صلى الله عليه وسلم أن حفظ نسبه من ذلك السفاح ، وصان آباءه وأجداده عن هذا البغاء ، فكانوا لا يتناكحون إلا بالطريقة الشرعية التى يرضاها العقل ، ويقرّها الدِّين ، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم : « خرجت من نكاح ولم أخرج من سفاح ، من لدن آدم إلى أن ولدنى أبى وأمى ، ولم يصبنى من سفاح الجاهلية شىء » رواه ابن عدى فى " الكامل " بإسناد حسن ، والطبرانى فى الأوسط ، وقال صلى الله عليه وسلم : « بعثت من خير قرون بنى آدم قرناً ، حتى كنت فى القرن الذى كنت فيه » رواه البخارى .

وأما معاملاتهم فقد كانت تغلب عليهم فيها الإباحة إذ كان قويهم يغير على ضعيفهم فيسبى نساءه ويسلبه ماله ، ولا يبالى بقتله فى سبيل شهوته ، ولا يستحي من هتك عرضه مادام قادراً على ذلك ، فلم يكن لهم قانون يرجعون إليه ، ولا حاكم يخضعون له ، اللهم إلا من كانوا يدينون له بميزة يقدسونها فيه ، كالكرم ، أو قوة العصبية ، كما كانوا يفعلون مع بعض أجداد النبى صلى الله عليه وسلم ، كهاشم ، وعبد المطلب ، فانهم كانوا يعاملونهم معاملة الملوك والأمراء ، لما لهم من الكرم ، وعلو الهمة والإباء ، وقد كانت لهم مجالس سمر يتناشدون فيها الأشعار ، ويتفاخرون فيها بما يتاح لهم من السلب والنهب والغارات ، ونحو ذلك مما لا يليق ، فكان من عصمة الله لنبيه أن حفظه من مجالسهم هذه ، روى أنه حضرها مرتين ، فألقى الله النوم عليه ، فلم يدر مادار فيها .

أما أخلاقهم ، فان العرب وإن كانوا قد امتازوا بكثير من الصفات الكريمة مثل الشجاعة والإباء ، والمحافظة على حقوق الجوار ، والكرم والنجدة والصدق والوفاء ، وغير ذلك ، ولكن الفوضى التى كانوا عليها بسبب الجهل قد ذهبت بمحاسن تلك الصفات وقضت على آثارها ، روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : إذا سرك أن تعرف ما كان عليه العرب قبل الإسلام ، فاقرأ قوله تعالى : ﴿ قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفهاً بغير علم ﴾ ، ولا ريب أن الجهل الذى يفضى بالإنسان إلى أن يقتل أبناءه لمجرد توهم الفقر لهو من شر مامنى به النوع الإنسانى ، بل العقل الإنسانى لا يتردد لحظة فى الحكم على من يفعل ذلك بأنه شر من الحيوان المفترس الذى لا يقتل ابنه ولو مات جوعا ، ذلك بعض ما كان عليه العرب قبل الإسلام ، ومما لا شك فيه

أن ذلك يرجع إلى الجهل ، فان الأمية كانت تغلب عليهم ، ولم يكن لديهم علوم تربى مداركهم وترشدهم إلى سبيل الحكمة والصواب ، اللهم إلا ما كسبوه بالتجارب ، وورثوه بحكم العادة ، على أنهم قد امتازوا بشىء واحد وصلوا إلى ذروته ، وانتهوا إلى غايته ، وهو البلاغة فى القول ، والفصاحة فى المنطق ، فانهم قد ملكوا زمام الفصاحة والبلاغة ، فلم يكن قبلهم ولا بعدهم أفصح منهم ، خصوصاً قريشاً ، فانها كانت أفصح العرب قولا ، وأبلغهم منطقاً .

لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذا مال ، وكذلك عمه أبو طالب ، فانه مع كونه من أشراف قريش لم يكن ذا مال كثير أيضاً ، فكان صلى الله عليه وسلم يساعده فى أمر المعاش بالوسائل المعروفة عند العرب ، فكانت الظروف التى نشأ فيها عليه الصلاة والسلام سيئة من جميع الجهات ، فقد نشأ يتيما لا أب له ولا أم ، كما ذكرنا ، فقيراً لا مال له ، وربى بين قوم كانت فوضى الأخلاق والعقائد سائدة بينهم ، فضلا عن كون مربيه أبا طالب كان يعبد الأصنام التى يعبدونها ، ولم تكن لهم معاهد علمية يتلقون فيها العلوم التى تهذب أخلاقهم ، وتثقف عقولهم ، ولم تكن بينهم علماء يعلمونهم مالهم وما عليهم ، وكل ذلك ثابت بالتواتر الذى لاشك فيه ، ولقد ذكر القرآن شيئاً كثيراً منه ، وإذا كان ذلك ، فمن ذا الذى عصم ذلك النبى الأمى اليتيم الفقير من أخلاق قومه الفاسدة ، ونجاه من صفات أهل بيئته الذميمة ، وعصمه من أن يدين بدين مربيه ، ومن علمه ذلك العلم الذى ترتب عليه انقلاب عام فى جميع العالم ، فى العقائد ، والشرائع ، والأخلاق ، من علمه فلسفة الشرائع والأحكام ، فجاء من ذلك بما أدهش العقول ، وحير ذوى الألباب ! من علمه قوانين الاجتماع ، وفلسفة التاريخ ، فأتى من ذلك بما لا يستطيع أحد أن ينقض قضية واحدة من قضاياه ؟ من علمه نظام العمران ومكارم الأخلاق ، فوضعَ لها أساساً لا يزال العلماء والباحثون يبنون عليه آراءهم فى كل زمان ومكان ؟ من علمه ذلك القرآن الذى أعجز جميع البلغاء والعظماء ، فلم يستطيعوا أن يأتوا بشىء من مثله ؟ لاشك فى أن الذى علمه ذلك هو الإلـٰه العليم الخبير ؟ إذ لا يعقل أن ينجو الإنسان من أخلاق بيئته من مبدإ نشأته ، فاذا أمكن للعقل أن يتصور إنساناً

استطاع أن ينجو من أخلاق أهله وبيئته ، ويسلم من عقيدة مربيه ، فذلك إنما يكون بعد أن يبلغ أشده ، ويتصل بمن يحرره ويهديه ، أما ان إنساناً ينشأ كذلك منذ نعومة أظفاره فهو الذى فوق الفهم والإدراك ، وكذلك لا يعقل أن يوجد شخص عليم بعلوم الأولين والآخرين ، وهو أمى وليس فى زمانه علم ولا علماء ، فذلك دليل قاطع على صلته بإله قدير أدبه أحسن الأدب ، وعلمه أحسن تعليم ، ولقد هال المشركين ذلك الأمر وأدهشهم مافاجأهم به رسول الله ، فاجتمعوا مرة عند الوليد بن المغيرة ، وكان أعلمهم بأشعار العرب ، واخذوا يفكرون فيما عساه أن يطعنوا به على ذلك الرسول ، فقال بعضهم : نقول عنه : إنه كاذب ، فقال الوليد : هل كذب محمد قط ؟ ، فقالوا : نقول عنه : إنه كاهن ، فقال : هل رأيتموه قط يتكهن ؟ ، فقالوا : نقول عنه : إنه شاعر فقال : هل رأيتموه قط يتعاطى شعراً ؟ ، ثم قال لهم : والله إننى قد سمعت من محمد آنفاً كلاما ماهو من كلام الإنس ، ولا من كلام الجن ، إن له لحلاوة ، وإن عليه لطلاوة ، وإن أعلاه لمثمر ، وإن أسفله لمغدق ، وإنه يعلو ولا يعلى ، وإنه ليحطم ما تحته ، وكان قد سمع أول سورة "فصلت" وكاد يسلم ، لولا تأثير أبى لهب عليه ، فانه قال له : إن الناس يزعمون أنك أصبت بالفقر ، وأن محمداً يجمع لك مالا ، فغلبت عليه حمية الجاهلية ، وغلبت عليه شقوته ، ففكر ، ثم فكر ، وعبس وبسر[1] ، وقال لهم : قولوا عنه : إنه ساحر ، وفى ذلك نزل قول الله تعالى : ﴿إنه فكر وقدر ، فقتل كيف قدر ، ثم قتل كيف قدر ، ثم نظر ، ثم عبس وبسر ، ثم أدبر واستكبر ، فقال إن هذا إلا سحر يؤثر﴾ .

فانظر كيف أن أشد أعدائه ، وأكبر معارضيه لم يجدوا مطعناً يطعنون به عليه سوى أنهم قالوا عنه : إنه ساحر ، وهذا سلاح العاجز الذى ينكر حقائق الأشياء عناداً ، ويزعم أنها خيال وأوهام ، ولو أمكنهم أن يطعنوا فيه بشىء معقول سوى ذلك لما تأخروا عنه لحظة واحدة ، إذ قد كان شغفهم بالقضاء على رسول الله عليه الصلاة والسلام ، وتفنيد ماجاء به شديداً ، وقد دفع ذلك بعضهم إلى تلمس الشبه التافهة ، ليطعنوا بها على رسول الله ، من أى جهة كانت ، ومن ذلك ماذكره الله تعالى بقوله :

(١) بسر وجهه كلح

﴿ ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذى يلحدون إليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين ﴾ وهذا المعلم هو ـ كما روى عن ابن عباس ـ غلام رومى لبعض قريش بمكة يقال له : بلعام ، كان يعلمه رسول الله الإسلام ، فأفضى بهم التعصب والعناد إلى قلب الحقيقة ، فقالوا : إن ذلك الغلام هو الذى يعلم الرسول ، وتلك سخافة واضحة ، لأن المعلم كان أولى بتلك الدعوة الكبيرة من المتعلم ، فما الذى حدا بذلك المعلم المسكين إلى أن يعلم غيره الحكمة والفضيلة ، ولا ينسب شيئاً من ذلك لنفسه ؟ ، ويكفى فى الرد على زعمهم هذا قول الله تعالى : ﴿ لسان الذى يلحدون إليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين ﴾ ، لأن ذلك الغلام الرومى أعجمى الأصل ، فكيف يستطيع أن يأتى بالقرآن العربى مع أنهم هم من أفصح الناس منطقاً ، وقد عجزوا عن الإتيان بشىء من مثله ؟ لا شك أن ذلك ادعاء سخيف ، وقول هراء ، ولقد أشار سبحانه إلى سخافتهم هذه فى آية أخرى بقوله : ﴿ ثم تولوا عنه وقالوا معلم مجنون ﴾ أى قالوا : إنما يعلمه ذلك الغلام الرومى ، وأنه مجنون ، والله يعلم أنهم هم أشد الناس سخافة وجنوناً ، وأن افتتانهم بعقائدهم الفاسدة ، وتعصبهم للفوضى ، هو الذى أضلهم وأعمى بصائرهم وأبصارهم ، ومعنى قوله تعالى : ﴿ لسان الذى يلحدون إليه أعجمى ﴾ أن منطق " الذى " ، أو تكلم الذى ينسبون إليه تعليم الرسول ـ فيميلون بقولهم هذا عن الاستقامة ـ أعجمى ، فاللسان معناه التكلم ، ويصح أن يكون باقياً على حقيقته ، و ﴿ يلحدون ﴾ يميلون ، لأن الإلحاد معناه الإمالة ، ومنه قولهم : فلان ملحد ، بمعنى أمال مذهبه عن الأديان .

ولا ريب فى أن قول الوليد الذى ذكرناه لك آنفاً فى وصف القرآن الكريم من أوضح الدلائل على أن القرآن معجز للبشر ، وأنه قد بلغ فى بلاغته وفصاحته مرتبة لا يستطيع أحد أن يدنو إليها ، لأن الوليد هو أعلم العرب بمواقع الكلام نثراً ونظماً ، وأقدرهم على تمييز القول الجيد من الردىء ، وقد وصف القرآن بأنه ليس من كلام الإنس ، ولا من كلام الجن ، وأنه يعلو ولا يعلى ، فلابد أن يكون حينئذ كلام إله قادر ، عليم خبير ، وهكذا شأن كل من كان يسمع كلام الله من العرب ، ويتدبر معانيه ، فإنه كان لا يرتاب قط فى كونه معجزاً للبشر أجمعين ، فالقرآن هو المعجزة الكبرى التى

هدى الله بها كثيراً من أساطين العرب وبلغائهم ، فقد كان الإصغاء لسماع ماتيسر منه كاف للإذعان له ، والانقياد لدين الله الصحيح ، وهجره عبادة الأوثان ، ومن ذلك ماوقع لسيدنا عمر بن الخطاب ، فانه ذهب يريد قتل النبي صلى الله عليه وسلم فى نظير جعل يأخذه ، فمرّ على دار أخته وعندها زوجها ، فسمع تلاوة القرآن فسألها فى ذلك ، فأجابه زوج أخته بأنه اعتنق الإسلام ، وكان عمر قوياً ، فصرع زوج أخته ، فقامت أخته لتناضل عن زوجها ، فطلب عمر منها أن تعطيه الصحيفة التى كانت تقرأ فيها ، فأعطتها إياه ، وهى تأمل أن يهديه الله للإسلام ، فلما تدبر معنى مافيها من الآيات البينات انقلب عداؤه الشديد لرسول الله محبة وولاء ، فذهب إليه وأعلن إسلامه ، ولم يلبث أن أصبح من أشد أنصار الإسلام ، وأقوى أركانه رضى الله عنه ، وجزاه أحسن الجزاء.

ومثله أبو ذر الغفارى رضى الله عنه ، فانه أسلم بمجرد سماع بعض آيات القرآن من النبي صلى الله عليه وسلم ، وكذلك غيرهما ، ولهذا كان بعضهم ينصح بعدم الإصغاء للقرآن والبعد عن سماعه ، كى لا يتأثر سامعه ببلاغته ، فانهم هم أهل البلاغة ، وأقدر الناس على إدراك معانى الكلام ، وتقديره حق قدره ، فكانوا يتأثرون بمجرد سماعه ، وكذلك معجزات الرسل عليهم الصلاة والسلام ، فانها تكون من نوع مانبغ فيه أهل زمانهم ، فموسى صلوات الله عليه قد جاءهم بما يلائم السحر الذى نبغ فيه أهل عصره ، وعيسى عليه الصلاة والسلام قد جاءهم بما يلائم الطب ، وهو إحياء الميت ، لأن أهل زمانه قد نبغوا فى الطب ، وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم جاءهم بالقرآن البليغ ، لأنهم قد نبغوا فى البلاغة والفصاحة ، كما تقدم ، على أن القرآن معجزة قائمة ، لا تفنى على مر الدهور والأزمان ، كما قال تعالى : ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر ، وإنا له لحافظون ﴾ .

وإذ قد علمت أن العرب كانوا ملوك البيان ، وأن قريشاً كانت أفصح العرب ، وعلمت أن القرآن تحداهم فى غير موضع منه ، وطلب منهم أن يأتوا بسورة من مثله إن كانوا صادقين فى دعواهم ، بأنه صنع البشر ، فعجزوا عن ذلك جماعات ووحداناً ، وشهدوا للقرآن بأنه ليس من كلام الإنس ، ولا من كلام الجن ، فاعلم أن كل من يزعم أن بعض القرآن خال من البلاغة ، فهو سمج سخيف ينطق هراءً ، لأنه ثبت بطريق الجزم

أن أساطين العرب وفصحاءهم الذين خضعت أعناقهم لبلاغة القرآن عجزوا عن أن يأتوا بسورة من مثله ، وثبت أن هؤلاء العظماء قد بذلوا مجهوداً عظيما فى محاربة الرسول، وحاولوا غير مرة أن يعارضوا القرآن ، فعجزوا عن ذلك، وأقروا بعجزهم، ولو أنهم قدروا على ذلك لتقهقر الإسلام أمامهم قطعاً ، لأنه تحداهم على أن يأتوا بسورة من مثله ، فلو أنهم فعلوا لكانت لهم الغلبة، ولكنهم خابوا وخسروا، وتقهقروا أمام تلك العظمة التى قضت على عبادة الأوثان، وجعلت كلمة الله هى العليا، وهى عظمة القرآن الكريم فى بلاغته وفصاحته ، ومتانة أسلوبه ، وإحكام مبانيه ، وجمال معانيه ، ودقة تراكيبه ، وعذوبة ألفاظه ، وصدق قضاياه ، وصحة أخباره فى كل صغيرة ، وكبيرة ، واشتماله على كل مافيه سعادة الإنسان وخيره ، فهو حجة الله القاطعة ، وآياته الناطقة ، وبرهانه الدائم ، ونوره الساطع ، أنزله الله هدى ورحمة للعالمين ، فلو اجتمع البلغاء جميعاً على أن يذكروا مناقبه ، ويبينوا عجائبه ، ويشرحوا أسراره لما استطاعوا أن ينتهوا فى ذلك إلى غاية، أو يقفوا على نهاية ، فان عجائب كتاب الله لاتفنى ، كما قال المصطفى عليه الصلاة والسلام ، وأسرار معانيه لاتستقصى ، فمن استمسك به فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها ، ومن حاد عنه فقد ضل سواء السبيل ، ألا ترى أن المسلمين فى مبدإ أمرهم كانوا من أرقى الأمم سعادة ومجداً ، وأعزها مكانة وقدراً ، وما ذاك إلا لأنهم كانوا بالقرآن مستمسكين، وبآدابه متأدبين ، فخضعت لهم رقاب القياصرة ، وذلت لسطوتهم جباه الأكاسرة ، وكانوا سادة الدنيا ، وعنوان الشرف والفضيلة ، ومكارم الأخلاق ، فلما غلبت الأهواء على زعماء المسلمين ، وتركوا نصائح القرآن وراءهم ، وصلوا إلى ماهم عليه من سوء الحال، نسأل الله تعالى أن يلهم المسلمين رشداً ، ويوفقهم إلى التأدب بآداب كتابهم الكريم الذى لم يترك فضيلة من الفضائل إلا حث عليها، وأمر بها، ولم يذر رذيلة من الرذائل إلا نهى عنها ونعى عليها ، ويكفى من ذلك قوله تعالى : ﴿ إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى ﴾ .

وكفى بما ذكرناه لك من بعض سيرة سيدنا محمد الأولى ، وبالقرآن الكريم

معجزة تدل على أنه عليه الصلاة والسلام رسول من عند الله حقاً ، وأن كل ما جاء به وبلغه عن ربه صدق لا يرتاب فيه عاقل منصف ، يدرك طبائع الأشياء ، ويعرف ما يمكن أن تنتهى إليه العقول البشرية ، على أن هناك كثيراً من دلائل نبوته ومعجزاته ، لا يمكننا استقصاؤه فى هذا المقام ، وكيف يمكننا استقصاء ذلك وله عليه الصلاة والسلام فى كل حركة من حركاته ، وعمل من أعماله ما يدل على أنه رسول الله ، وأنه خير خلق الله ، أليس هو ذلك اليتيم الفقير الذى نشأ فى تلك البيئة التى وصفناها ، وكل أهل زمانه أعداء له ، لا ناصر له منهم ، حتى إن أبا طالب الذى كان يناصره مات وتركه لهم ، فأصبح مضطهداً من جميع جهاته ، يتآمر عليه أعداؤه ، ويتربصون به الدوائر للقضاء على حياته ، وهو يصبر على كل ما يصيبه من بلواء ، ويحتمل كل ما يلاقيه من ضر وإيذاء ، ويجاهد بنفسه منفرداً فى سبيل الدعوة إلى الله تعالى ، كما أمره الله تعالى بقوله : ﴿ فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين ﴾ ، وقوله : ﴿ أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ﴾ ؟ أليس هو ذلك الأمى المضطهد من قومه وعشيرته ، قريبهم وبعيدهم ، غنيهم وفقيرهم ، حتى النساء والصبيان والعبيد ، فانهم كانوا يغرونهم به ، فيرشقونه بالأحجار ، كلما مرّ ومضى ، ومع ذلك هو راض بكل اضطهاد وتعذيب ، قرير العين بكل ما يصيبه من إيذاء وتشريد ، لا مطمع له إلا هداية الناس وإرشادهم ، ولا غرض له إلا إخراجهم من الظلمات إلى النور ؟ أليس هو ذلك الرجل الذى عرض عليه أعداؤه أن يبايعوه بالملك ، وأن يشاطروه جميع أموالهم فى نظير أن يكف عن الدعوة إلى الله ، ويسايرهم فى عبادة أوثانهم ، فرفض ذلك بتاتاً ، وقال لعمه أبى طالب الذى عرض عليه ذلك : « والله ياعم ، لو وضعوا الشمس فى يمينى ، والقمر فى يسارى ، ما تنازلت عن هذا الأمر حتى يظهره الله ، أو أهلك فيه » ، أليس فى ذلك دلالة قاطعة على صلته بربه تعالى ، وإلا فما هى غاية الإنسان فى حياته الدنيا سوى الملك والمال ، وقد عرضا عليه بإلحاح ، فأبت نفسه الكريمة ذلك بتاتاً ؟ ثم أليس من الإنصاف الإذعان لهذا الأمى بأنه رسول من عند الله ، بعد أن قلب نظام العالم فى الشرائع والعقائد والأخلاق ، وهو فرد نشأ بين أعداء يحدقون به من جميع جهاته ؟ أليس من

الإنصاف الإيمان بأنه رسول الله ، وقد جاء بالقرآن الكريم الذى أعجز البلغاء والفصحاء جميعهم ، ومع ذلك لم يدّع منه لنفسه كلمة واحدة ، بل قال : إنه جميعه من عند ربه ، قال تعالى : ﴿ولو تقول علينا بعض الأقاويل ، لأخذنا منه باليمين ، ثم لقطعنا منه الوتين﴾ ، ولقد بلغ ذلك القرآن عن ربه بكل أمانة وصدق ، مع أن فى بعضه عتباً عليه ، أو مؤاخذة له ، وليس من المألوف أن يعنف الإنسان نفسه ، ويظهر أمام الملأ بمظهر المخطىء من غير ضرورة تلجئه إلى ذلك ، أليس من الإنصاف التصديق برسالة المصطفى صلى الله عليه وسلم ، وقد ظل دينه محفوظاً ، وقرآنه باقياً ، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، قروناً عديدة ، مع وجود أعدائه العاملين على هدمه وهدم دينه من الداخل والخارج ، ألا إن ذلك ليس فى طاقة البشر أن يأتى به وحده ، بل لابد فيه من تأييد إلـه قادر لا يعجزه شىء فى الأرض ولا فى السماء .

ذلك بعض الأدلة التى قامت على بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعلى مثل ذلك يعوّل جمهور علماء المسلمين وكتابهم ، فان أدلتهم على رسالة نبيهم يرجع معظمها إلى الحقائق العلمية التى تذعن لها العقول البشرية بوضوح لاخفاء فيه ، فلا يعوّلون على خوارق العادات ، وإن كان قد ثبت فى الصحيح أن النبى صلى الله عليه وسلم جاء بمعجزات خارقة للعادة كثيرة : منها تسبيح الحجر فى كفه ، ومنها نبع الماء من بين أصابعه ، ومنها زيادة الماء فى قربتين لامرأة كانت تحمل ماءً حتى شرب الجيش ، وملأوا قربهم ، ولم ينقص منه شىء ، ومنها حنين الجذع الذى كان يخطب عليه ، ثم تركه بعد أن عمل له المنبر ، فسمع للجذع بكاءً كبكاء الصبى ، ومنها زيادة طعام أبى بكر الذى صنعه لأهل الصفة ، حتى قدم لقوم كثيرين فكفاهم ، ومنها زيادة طعام الذى دعا النبى وحده ، فأخذ معه العمال الذين كانوا يحفرون الخندق ، فأكلوا حتى اكتفوا ، ومنها انشقاق القمر ، ومنها سجود الجمل بين يديه ، ومنها إخباره عليه الصلاة والسلام بكثير من المغيبات ، كإخباره بمصرع زيد بن حارثة ، وجعفر بن أبى طالب ، وعبد الله ابن رواحة فى معركة مؤتة بالشام وهو بالمدينة ، ومنها غير ذلك مما ورد فى الأحاديث الصحيحة ، كالبخارى ، ومسلم ، وغيرهما .

هذا ، وقد أورد بعض علماء المتكلمين شبهاً على إعجاز القرآن ، وأجابوا عنها أحسن جواب ، كما فى "المواقف - وغيرها" ، ولكن بعض أعداء الدِّين ، وسخفاء الملحدين فى زماننا قد ظنوا أن الفرصة سنحت لهم بذلك فاتخذوا من هذه الشبه وسيلة للطعن فى كتاب الله ، والعمل على تضليل الناس بإيرادها من حين لآخر ، متجاهلين ماأجابوا به عنها ، وفى ذلك منتهى الخزى والعار ، لأنهم فضلا عن كونهم قد سرقوا آراء غيرهم ، فانهم قد خانوا أنفسهم بكتمان الحقائق العلمية ، فكانوا ممن أضلهم الله على علم ، وأولئك هم الخاسرون .

فلنورد لك شيئاً من هذه الشبه ، مع الجواب عنها ، لتكون منه على هدى :ـ

الشبهة الأولى : قلتم : إن القرآن معجز ببلاغته المعروفة عند العرب ، ولو صح ذلك لكان القرآن معروفا عندهم ببلاغته ، مميزاً عن غيره من كلام العرب نثراً ونظما ، ولكن قد ورد فى الأحاديث المعتبرة أنهم كانوا يختلفون فيه عند ترتيبه وكتابته ، فكان المكلفون بجمعه إذا جاءهم أحد بآية ، ولم يكن ثقة مشهوراً "بالعدالة" لم يضعوها فى المصحف إلا ببينة . فكيف يلتق هذا مع قولكم : إن القرآن يتميز عن غيره ببلاغته ، وإذا كان العرب من قريش لايعرفون هذا التميز فمن يعرفه غيرهم ، وأيضاً فان ابن مسعود كان يقول : إن الفاتحة ، والمعوذتين ليستا من القرآن ، مع أنهما من أشهر سور القرآن ، فكيف يجهل بلاغتهما وفصاحتهما التى يمتازا بها ؟ وأين هى البلاغة إن خفيت على ابن مسعود ؟

والجواب عن هذه الشبهة واضح جلى لايحتاج إلى عناء ، وهو أن هذه الرواية كاذبة مختلقة مهما أيدها بعض الرواة ، وذلك من وجهين : الأول : أن القرآن من أوله إلى آخره متواتر بلا نزاع ، وليس من المعقول ألبتة أن نترك العمل بالمتواتر إلى الأخذ برواية ظاهرة الفساد . الثانى : أنه قد ثبت فى الصحيح أيضاً أن النبى صلى الله عليه وسلم قد جمع القرآن على حاله الذى تواتر عليه ، وأن بعض المسلمين كانوا يحفظونه فى عهده ، وأنهم كانوا يبعثون فى الجهات ليعلموا الناس القرآن على هذا الحال ، وماكان عمل عثمان ومن معه فى جمع القرآن إلا جمع الصحف ونحوها مما كتب فيه القرآن فى عهد

النبي صلى الله عليه وسلم ، حرصاً على حفظ آثاره بذاتها ، وجعلها مرجعاً عند ماعساه أن يحدث بين المسلمين من خلاف فى ذلك ، ولله در الإمام الرازى حيث قال : إن هذه الرواية باطلة مختلقة ، لأنه قد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم هو الذى تولى جمع القرآن ، وهذه الرواية تشبه رواية الغرانيق التى أدخلها بعض أعداء الدّين على كتاب الله تعالى ليغرّ بها البسطاء ، وقد اغتر بعض الرواة بها فأيدها ، وحاصلها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ "سورة النجم" بمحضر من بعض المشركين ، فلما قرأ ﴿ أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة ﴾ الآية ، ألقى الشيطان فى قراءته ، أى أدخل فى قراءته جملة "وتلك الغرانيق [1] العلى ، وأن شفاعتهن لترتجى" واستدل من آمن بهذه الرواية الفاسدة على صحتها بدليلين : الأول : أن المشركين سجدوا فى آخر السورة ، مع النبي صلى الله عليه وسلم ، ولولم يمدح آلهتهم لما سجدوا معه . الثانى : أن ابن عباس فسر قوله تعالى : ﴿ وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا إذا تمنى ، ألقى الشيطان فى أمنيته ﴾ الآية ، بمعنى إذا قرأ أدخل الشيطان فى قراءته ، والدليلان واهيان ، بل هما سخيفان ، أما سجود العرب فقد كانوا مرغمين عليه بحسب عادتهم ، فانهم كانوا يسجدون لبلاغة القول ، ومتانة أسلوبه ، فهم قد سجدوا لبلوغه الدرجة القصوى فى ذلك ، وليس من المعقول أن يقتنعوا بكلمة مدح ، بينما القرآن فى هذه الآية سفه أحلامهم وندد بسخافتهم فى اتباعهم هذه الأصنام ، وكيف يمكن التوفيق بين مدح وذم فى وقت واحد يقنع به البليغ ، وأما تفسير ابن عباس ، فعلى فرض أنه المتعين فى الآية ، فان معناه وسوسة الشيطان فى نفوس المعارضين ، كما هو الواقع ، فان الناس لم يذعنوا جميعاً بما يقرأه النبي صلى الله عليه وسلم ، بل منهم المصدق والمكذب ، فأما المصدقون فيزيل الله من أنفسهم ما ألقاه الشيطان ، ويحكم فيها آياته ، فكل مايمكن للشيطان عمله أن يوسوس للناس بأن هذه القراءة ليست من عند الله لا أن يأتى بقرآن يدخله على الناس ، ولو استطاع الشيطان أن يفعل ذلك لضاعت عصمة الأنبياء فى التبليغ ، ووهيت الثقة بما يقولون ، وفى ذلك خطر شديد عليهم ، وعلى ماجاءوا به ، ولشيخنا الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده رسالة خاصة فى هذا الموضوع ، قضى فيها

---

(١) الغرانيق : الأصنام

الوطر من ذلك ، رحمه الله ، وقد تنبه لفسادها كثير من الأجلة المتقدمين ، منهم صاحب "المواقف" ، فجزاهم الله أحسن الجزاء .

ومن هذا يتضح لك أن كل رواية تصادم المتواتر ، وتحدث فى القواعد العامة ريبة ، ولو من بعض الوجوه ، فانه لاينبغى التعويل عليها ، ولا الاحتجاج بها ، خصوصاً فى مواطن الاعتقاد .

الشبهة الثانية : أن القرآن قد اشتمل على الإخبار بغير الواقع ، حيث قال : ﴿ مافرطنا فى الكتاب من شىء ﴾ ، وهذا عام يشمل جميع الأشياء ، مع أن المشاهد غير ذلك بداهة فى كل زمان ومكان ، وأين الطيارات والسيارات والبخار والكهرباء وكيفية الصناعات المختلفة ، وغير ذلك ؟ والجواب : أن المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا إشكال أصلا ، أو المراد بالشىء المعنى الذى يستدعيه التشريع ، كما هو الشأن فى الكتب المنزلة من عند الله ، والأول أقرب وأحسن .

الشبهة الثالثة : إن القرآن قد اشتمل على اللحن فى قوله : ﴿ إن هذان لساحران ﴾ لأن اسم "إن" يجب أن يكون منصوبا ، وهذا إشكال سخيف ، لأن القرآن عمدة الناس فى اللغة العربية ، فيجب أن يكون مرجعاً لهم فى كل ماجاء به ، لا أنه يتبع اصطلاحاتهم ، ومع ذلك فاللغة العربية تنطبق على مثل هذا التركيب من وجوه : أحدها : أن بعض قبائل العرب يلتزم زيادة الألف والنون فى المثنى مطلقاً ، نصباً ، ورفعاً وجراً ، كقول الشاعر : * إن أباها ، وأبا أباها * وعلى هذه اللغة قراءة من قرأ "إن هذان لساحران" وبعض القراء يقرأ "إن هذين لساحران" على اللغات الأخرى المشهورة . ثانيها : إن ضمير الشأن محذوف اسم "إن" ، والتقدير إنه ، أى الشأن "هذان لساحران" وهو كثير فى لغة العرب ، و "هذان" مبتدأ ، و "ساحران" خبر ، ويجوز أن تدخل اللام على خبر المبتدأ ، وإن كان قليلا ، والجملة من المبتدا والخبر خبر "إن" . ثالثها : إن كلمة "إن" فى قوله : ﴿ إن هذان ﴾ بمعنى "نعم" وهى تأتى بمعنى "نعم" كما قال ابن الزبير لصاحب الناقة الذى قال له : لعن الله ناقة حملتنى إليك . فقال له ابن الزبير : إن ، وصاحبها ، أى نعم ، وصاحبها ، "وهذان لساحران" مبتدأ وخبر ، ودخلت عليه اللام ، كما تقدم .

الشبهة الرابعة : أن القرآن قد اشتمل على إيضاح الواضح ، وذلك لغو يتنزه عنه البليغ المعجز ببلاغته ، وذلك فى قوله تعالى : ﴿ تلك عشرة كاملة ﴾ ، والجواب : أن قوله تعالى : ﴿ فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم ﴾ الآية تشريع للناس جميعاً الحاضر منهم والغائب فى كل زمان ومكان ، والمشرع البليغ ينبغى له أن يضبط تشريعه من جميع نواحيه ، حتى لا يتطرق إليه احتمال فى زمن من الأزمان ، إذ يمكن أن يفهم بعض الناس أن المكلف به ثلاثة أيام فى الحج مضافا إليها أربعة بعد الرجوع ، فيكون المجموع سبعة ، ويكون قوله : ﴿ وسبعة إذا رجعتم ﴾ معناه أن مجموع ما عليكم بعد رجوعكم سبعة ، منها الثلاثة المتقدمة ، والله تعالى العليم الخبير ، ضبط ما يريده منهم من جميع الجهات ، فقال : ﴿ تلك عشرة كاملة ﴾ ، وهذا آية البلاغة وعلامة الإعجاز ، ويصح أن يجاب بأن ـ الواو ـ تكون بمعنى ـ أو ـ فى اللغة ، فللقارىء أن يقول : إن الواو للتخير ، بمعنى أن المكلف مخير بين أن يصوم ثلاثة أيام فى الحج ، أو يصوم سبعة إذا رجع ، فأراد الله أن ينفى هذا التوهم .

الشبهة الخامسة : قلتم : إن القرآن مع طوله دقيق المعنى ، خال من التناقض ، وهو مردود ، فقد قال تعالى : ﴿ وما علمناه الشعر ﴾ ، ومعنى هذا أن القرآن الذى علمه الله لنبيه خالياً من الشعر ، مع أنه ليس كذلك ، فان فيه كثيراً من الآيات ، على وزان البحور الشعرية ، فمن ذلك قوله تعالى : ﴿ ومن يتق الله يجعل له مخرجا ، ويرزقه من حيث لا يحتسب ﴾ فانه إذا حذف منه لفظ ﴿ مخرجا ﴾ يكون من بحر المتقارب ، على وزن : فعولن فعولن فعولن فعل ، ومنه قوله تعالى : ﴿ وأملى لهم إن كيدى متين ﴾ وغير ذلك كثير ، ذكره السكاكى فى "المفتاح" ، فوجود الشعر فيه مع نفيه عنه تناقض ظاهر.

والجواب : أن الشعر ما قصد المتكلم به من أول الأمر الشعر ، أما إذا كان يريد أن يتكلم نثراً ، ثم جاء فى بعض كلامه البليغ ما يطابق الموازين الشعرية ، فانه لا يسمى شعراً ، إذ لا يخلو النثر من أن يوجد فيه ما ينطبق على موازين الشعر ، فالذى نفاه الله تعالى عن نبيه هو محاولة الشعر وقصده من أول الأمر ، وبذلك تسقط الشبهة ، على أن ما ذكروه فى القرآن ليس فيه اتحاد فى الروىّ ، ولا تناسب فى المصاريع ، ولا يمكن أن

يرى سامعه فيه مسحة من الشعر ، إلا إذا حاول تمطيط بعض الكلم ، وإخراجها عن لفظها الطبيعى ، فتلك شبهة واهية واهنة .

الشبهة السادسة : قال الله تعالى : ﴿ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ﴾ ومعنى هذا أن القرآن لم يقع فيه اختلاف بين المسلمين ، مع أنه ليس كذلك ، فقد وقع الاختلاف الكثير فيه بينهم فى لفظه ومعناه : فأما فى لفظه فقد اختلفوا فى تبديل لفظ بآخر ، وفى إبدال تركيب بتركيب ، وفى زيادة بعض الألفاظ على بعض ، فمثال الأول : أن بعضهم قرأ "وتكون الجبال كالصوف المنفوش" ، وبعضهم "كالعهن المنفوش" وقرأ بعضهم "فامضوا إلى ذكر الله وذروا البيع" وقرأ بعضهم "فاسعوا إلى ذكر الله" وقرأ بعضهم "فكانت كالحجارة" وبعضهم "فهى كالحجارة" وقرأ بعضهم "والسارقون والسارقات" وبعضهم "والسارق والسارقة" ، ففى هذا كله اختلاف فى اللفظ ، بمعنى إبدال لفظ بآخر مرادف له ، ومثال الثانى : أن بعضهم قرأ "ضربت عليهم الذلة والمسكنة" وبعضهم قرأ "ضربت عليهم المسكنة والذلة" . وقرأ بعضهم "وجاءت سكرة الحق بالموت" وبعضهم "وجاءت سكرة الموت بالحق" ، فهذا اختلاف فى التركيب ، ومثال الثالث ، وهو الزيادة والنقصان ، فقد قرأ بعضهم فى قراءة غير مشهورة "النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وهو أب لهم" فزاد قوله : "وهو أب لهم" على القراءة المشهورة ، ومثل ذلك قوله تعالى : ﴿ له تسع وتسعون نعجة ﴾ فى قراءة غير مشهورة زيادة "أنثى" ، وأما الاختلاف فى معناه ، فمثاله قراءة بعضهم ، وقالوا : ﴿ ربنا باعد بين أسفارنا ﴾ بضم الباء من ﴿ ربنا ﴾ وجعل ﴿ باعد ﴾ فعلا ماضياً ، وقراءة بعضهم قالوا : "ربنا باعد بين أسفارنا" بنداء "ربنا" وجعل "باعد" فعل دعاء ، والقراءتان مختلفتان فى المعنى ، لأن الأولى خبرية ، والثانية إنشائية ، فقد ثبت من ذلك أن القرآن قد وقع فيه اختلاف كثير فى لفظه ومعناه ، والجواب عن ذلك من وجهين : الوجه الأول : أن القراءات الواردة من ذلك بطريق التواتر عن النبى صلى الله عليه وسلم ، لا يتصور فيها اختلاف ، لأنها نقلت عن مصدرها نفسه ، وهى دليل على اشتمال القرآن الكريم على تفنن كثير فى القول ،

وبراعة شاملة فى العبارة ، وذلك من دلائل البلاغة والإعجاز ، فلامعنى لهذا أن يقال : إن الناس قد اختلفوا فى القرآن ، لأن الاختلاف إنما يكون فيما لم يبينه المشرع نفسه ، ومالم يتواتر منها ، فلا يعبأ به ولا يعول عليه ، لما علمت من أنه لا يصح الالتفات فى باب الاعتقاد ، إلا إلى المتواتر ، أما غيره فلا يحتج به مهما كان راويه . والوجه الثانى : أن الاختلاف المنفى فى الآية الكريمة يشمل أموراً ثلاثة : الأول : التناقض بين الآيات واختلاف الأحكام ، وكون بعض آياته يفسد البعض الآخر ، فأما التناقض فحاشا أن يكون فى القرآن تناقض ، كيف ! وهو الحجة القاطعة ، والقول المبين ، المبرأ عن كل نقيصة وعيب ، وهو الذى حير عقول أولى الألباب من أعدائه ، وأدهش أساطين القول وفحول البلاغة ، فان خال بعض ضعاف العقول تناقضاً بين بعض الآيات فهو قاصر عن إدراك معناها ، جاهل بموارد عباراتها ، غافل عن مناسبتها لما سيقت من أجله ، أما من يتدبر معناها ، ويعرف أن التناقض لا يتحقق إلا عند اتحاد الزمان والمكان والحال ، فانه لا يرى إلا بلاغة لا تخطر له على بال ، ولا يفهم إلا معانى تعنوا لعظمتها وجوه الأبطال : وأما الاختلاف فى الأحكام ، كأن يقرأ بعضهم آية تدل على حكم غير ما يقرأ به الآخر ، فان ذلك أيضاً منزه عنه ماتواتر عن القراء ، إذ لم ينقل عن أحد نقلا متواتراً تناقض الحكم بين قراءتين مختلفتين ، فإذا وجد فى غير المتواتر لا يعمل به قطعاً ، وأما الاختلاف فى إفساد بعض الآيات بعضاً ، فذلك معنى التناقض الظاهر ، وقد عرفت أن كتاب الله منزه عن التناقض فى لفظه ومعناه .

هذا ، وقد فسر بعض المفكرين من العلماء الأفاضل قوله صلى الله عليه وسلم : « أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف » باختلاف القراءات المتواترة التى أشرنا إليه آنفاً ، فليس المراد بالأحرف التهجى التى تتركب منها صور الكلمات فى الكتابة ، لأن النبى صلى الله عليه وسلم كان أمياً ، لا يعنيه أمر الكتابة ، ولم يشأ الله أن يعلمه إياها حتى لا يتخذها أعداؤه سلماً للطعن عليه ، وإنما المراد بالأحرف الأوجه والأنحاء ، فان الحرف يطلق على الوجه ، كما فى قوله تعالى : ﴿ ومن الناس من يعبد الله على حرف ﴾ فان معناه على وجه واحد ، وهو أن يعبده فى السراء لا فى الضراء ،

فمعنى قوله : « على سبعة أحرف » على سبعة أنحاء مختلفة ، ووجه انحصار تلك الأنحاء فى السبعة ، أن الاختلاف بين القراءتين إما أن يكون راجعاً إلى إثبات كلمة أو إلى إسقاطها ، وهذا يشمل أمرين : الأول : أن لايختلف المعنى باختلاف القراءتين ، والثانى : أن يختلف ، مثال الأول : قوله تعالى : ﴿ وماعملت أيديهم ﴾ . وفى قراءة ، " وماعملته أيديهم " فى قراءة أخرى ، ففى القراءة الأولى إسقاط ـ هاء ـ الضمير ، وفى القراءة الثانية إثباتها ، والمعنى فيهما واحد ، لأن الموصول لابد له من عائد ، إما مذكور أو مقدور ، ومثال الثانى : قوله تعالى : ﴿ إن الساعة آتية أكاد أخفيها ﴾ فى قراءة ، وفى قراءة أخرى " أكاد أخفيها من نفسى " ففى الأولى إسقاط " من نفسى " وفى الثانية زيادتها ، والمعنى مختلف فيهما ، فهذان صورتان من السبعة ، وإما أن يكون راجعاً : إلى تغيير نفس الكلم ، وهذا يشمل ثلاثة أمور : الأول : أن تتغير الكلمتان ؛ والمعنى واحد ، مثل ﴿ ويأمرون الناس بالبخل ﴾ وـ بالبخل ـ فى قراءتين " بضم الباء وسكون الخاء ، وفتحها مع فتح الخاء " فإن البخل " بالفتح " ، بمعنى البخل " بالضم " . الثانى : أن تتغير الكلمتان فيترتب على تغييرهما تضاد المعنى ، كقوله تعالى : ﴿ إن الساعة آتية أكاد أخفيها ﴾ بضم الهمزة ، ﴿ وأخفيها ﴾ بفتحها فى قراءتين ، فإن أخفيها " بالضم " معناه أكتمها ، " وبالفتح " معناه أظهرها ، والمعنيان متاضدان . الثالث : أن تتغير الكلمتان من غير تضاد ، كقوله تعالى : ﴿ كالعهن المنفوش ﴾ فى قراءة " وكالصوف المنفوش " فى قراءة أخرى ، فان العهن هو الصوف ، فلا تضاد بينهما ، فهذه ثلاثة تضم إلى الاثنين قبلها فيكون المجموع خمسة ، وإما أن يكون الاختلاف راجعاً إلى أمر عارض للفظ ، وهذا يشمل أمرين : الأول : أن يكون بسبب تقديم وتأخير ، كقوله تعالى : ﴿ وجاءت سكرة الموت بالحق ﴾ فى قراءة ، وجاءت " سكرة الحق بالموت " فى قراءة أخرى . الثانى : أن يكون بسبب الإعراب ، كقوله تعالى : ﴿ إنْ ترَنِ أنا أقل منك مالاً وولداً ﴾ بنصب " أقلَّ " فى قراءة ، ورفعه فى قراءة أخرى ، فمن نصبه جعل " أنا " ضمير فصل " وأقل " مفعول ، ومن رفعه جعل " أنا " ضميراً منفصلاً مبتدأ " وأقل " خبره ، فهذان اثنان إذا ضممتها إلى ماقبل كان المجموع سبعة ،

وهذا التأويل آية فى الحسن ، وفيه ضبط كثير لماعساه أن يخفى على الناظرين .

الشبهة السابعة : لو كان القرآن بليغاً مااشتمل كثير منه على التكرار مثل تكرار قصة موسى ، ونوح ، وهود ، وشعيب ، فقد ذكرت فى القرآن فى غير موضع ، خصوصاً التكرار الكثير الواقع فى "سورة الرحمن" .

والجواب : أن من يورد مثل هذه الشبهة يكون جاهلا بالبلاغة ، لايدرى حدها ، ولا يعرف شيئاً منها ، لأنها مطابقة الكلام لمقتضى الحال ، ومعلوم أن النبى صلى الله عليه وسلم كان بين قوم قست قلوبهم ، وأضلتهم عقيدتهم الباطلة عن النظر فيما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلا غرو أن يذكرهم بآيات الله من حين لآخر ، ويضرب لهم الأمثال بالأمم الماضية والحاضرة ، كلما اقتضى الحال ذلك ، ويكرر لهم الموعظة بالطرق المختلفة ، والعبارات التى تناسب حالهم ، ومن يتأمل فى إيراد قصص الأمم السابقة فى كتاب الله ، وينعم النظر فى أساليبها واختلاف عبارتها من إطناب وإيجاز ، وتقديم وتأخير ، وإثبات وحذف لا يسعه إلا أن يؤمن بأنها تنزيل من عليم خبير ، ومن ذا الذى يستطيع أن يعبر عن المعنى الواحد بعبارات مختلفة ، وكل عبارة لها روعة تجعل سامعها يذهل عن العبارة الأخرى ، فيخيل له أن هذه قصة جديدة لم تطرق سمعه قبل ذلك ، من ذا الذى يستطيع مهما كان بليغاً أن يصور حال الأمم هذا التصوير الرائع ، فيجعل للمعنى الواحد صوراً مختلفة تأخذ بالألباب وتذهب بالعقول ، من غير أن يمجها سامعها ، أو يسأم من تكرارها ؟! كلا : إن ذلك ليس فى مقدور أحد من خلق الله أجمعين ، أما التكرار الذى وقع فى "سورة الرحمن" فهو إبداع فى القول ، وتفنن فى إلزام المخاطب بما يلق عليه من الكلام ، فان الذى تكرر فيها هو قوله تعالى : ﴿ فبأى آلاء ربكما تكذبان ﴾ وهو خطاب للثقلين المذكورين فى قوله قبل : ﴿ سنفرغ لكم أيها الثقلان ﴾ ومعنى - الآلاء - النعم ، فهو يقول سبحانه لهم : أىّ نعمة من النعم التى أكررها عليكم تجحدونها ، وقد كررت هذه الآية فى "سورة الرحمن" إحدى وثلاثين مرة ، منها ثمانية عقب ذكر عجائب خلق الله وبديع صنعه ، ومبدإ الخلق ومعادهم ، ومنها سبعة عقب آيات فيها ذكر النار وشدائدها ، ومنها ثمانية عقب وصف الجنتين اللتين أعدهما الله تعالى للمقربين ،

ومنها ثمانية عقب الجنتين اللتين أعدهما الله لأصحاب اليمين، وهما دون الجنتين الأوليين.

فالنعم التى ذكرت فى هذه السورة إما فى الدنيا أو فى الآخرة، وكل واحدة منها كافية فى الدلالة على وجود إلـه قادر قاهر عظيم، فمن البلاغة فى القول أن تذكر كل آية تشتمل على نعمة من تلك النعم العظيمة، ويسأل سامعها عن أى شىء يكذب به منها، لأن كل آية دليل على وجود ذلك الإلـه القادر القاهر، قائم بذاته، ومن قوة الدليل ومتانته، ووثوق المستدل به أن يسأل سامعه عنه، ويتحداه، وينكر عليه عدم الإذعان له، مع وضوحه وشدة ظهور مقدماته، ومع هذا فانه إذا غفل عن مقدمة من المقدمات، أوصعب عليه إدراك آية من الآيات، أو لم يذعن لها تكبراً وعناداً، انتقل معه إلى آية أخرى، ودليل آخر، قد يألف مقدماته، أو يتأثر من سياقه، ثم يسأله عنه، وهكذا حتى تنقطع حجته إن كان له حجة، أو يظهر عناده وجهله إن كان مكابراً، وليس وراء ذلك من بلاغة فى القول، وإبداع فى قيام الحجة، ولكن الجاهلين عن ذلك غافلون.

الشبهة الثامنة قلتم: إن القرآن محكم لا تناقض فيه، والواقع غير ذلك، فان فيه تناقضاً كالتناقص بين قوله تعالى: ﴿فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان﴾ وقوله تعالى: ﴿ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون﴾ وبين قوله: ﴿فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون﴾ وقوله: ﴿فلنسألن الذين أرسل إليهم، ولنسألن المرسلين﴾ فان الآيتين الأوليين تفيدان أنه لا يسأل أحد عن ذنبه مطلقاً يوم القيامة، والآيتين الأخيرتين تفيدان أن جميع المخلوقات يسألون، وهذا تناقض، والجواب: أن الذى يسأل هذا السؤال لا يعرف معنى التناقض، لأن التناقض لا يتحقق إلا إذا اتحد الزمان والمكان والغرض، ومن أين له ذلك الاتحاد ويوم القيامة طويل، وللناس فيه أطوار شتى، فهم لا يسألون فى أوله، ويسألون فى وسطه، أو فى آخره، أو هم لا يسألون بدون إثبات، بل يسألون سؤالا مقترناً بالحجة والبرهان، كما قال تعالى: ﴿يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم﴾ الآية، وكما قال صلى الله عليه وسلم ما يفيد، أن المجرمين يحشرون وهم حاملون لجرائمهم على أعناقهم، ويظهر أن هذا من باب حفظ الصور، كما سيأتى فى "الحشر"، أو هم لا يسألون سؤال إعنات وإرهاق، كما هو الشأن فى سؤال المجرم، بل يسألون سؤال من يجادل عن نفسه، كما

قال تعالى : ﴿ يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها ، وتوفى كل نفس ما عملت وهم لا يظلمون ﴾ وغير ذلك مما لا يخطر على بال السائل من مقاصد القرآن الكريم وبلاغته ، وأين هذه السخافات من ذلك المقام الرفيع الذى خضعت له أعناق ملوك البيان ، وتقهقرت أمامه دولة الفصاحة والبلاغة فى العالم أجمع ، وكان هو المؤثر الوحيد فى هجر عبادة الأوثان التى كانوا بها يدينون ، ومن أجلها يضحون أنفسهم وأموالهم ، فالله المسئول أن يوفق المسلمين إلى الأخذ بما فيه ، ليعود لهم مجدهم الغابر وعزهم القديم .

## عصمة الأنبياء

العصمة هى عبارة عن عدم خلق الله تعالى ذنباً فى النبى ، بمعنى أن إرادة النبى لا تتعلق بذنب ، فيترتب على تعلقها خلق ذلك الذنب ، لأنك قد عرفت أن الأشياء كلها مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعباد ، على رأى الأشعرى ، فهى أمر عدمى ، أما الفلاسفة فانهم يقولون : إنها ملكة تمنع عن الفجور ، والملكة صفة نفسانية وجودية تحصل بسبب العلم بمضار المعاصى ونقائصها ، ومنافع الطاعات وفضائلها ، فمن علم الرذائل التى تترتب على المعاصى والفضائل التى تترتب على الطاعات علماً صحيحاً فانه يكف عن المعاصى ويعمل الصالحات ، ويقولون : إن هذه الملكة تزيد رسوخا بالوحى ، فكلما أوحى إليهم بأمر أونهى ، كان داعياً لهم إلى اتباع ما أمرهم الله به هم وقومهم ، واجتناب ما نهى الله عنه ، ولا مانع من وقوع الصغائر منهم عمداً أو سهواً فى ابتداء الأمر ، قبل أن تصير العصمة ملكة لهم ، لأن صفات النفس فى أول الأمر قبل رسوخها تكون حالا ، كما تقدم فى المقدمة .

وعرفها بعضهم بأنها خاصة قائمة بنفس الشخص تمنعه من ارتكاب الذنوب ، ومعنى هذا أنها صفة طبيعية ملازمة للنفس ، ولكن هذا ليس بصحيح ، لأنها لو كانت كذلك لكان الرسل مفطورين على عدم ارتكاب الذنوب ، فلا يمدحون على تركها ،

بل لا يكلفون بتركها ، لأن التكليف عمل مافيه كلفة ومشقة ، وماداموا مفطورين على ذلك ، فلا معنى لتكليفهم بترك الذنوب ، مع أنهم مكلفون بالإجماع .

وقد اختلف العلماء فى أمر العصمة ، فقال بعضهم : إن الأنبياء معصومون عن الذنوب الكبائر عمداً قبل البعثة وبعدها ، وذلك لأن الكبائر إما أن تكون شركا ، وهو أكبر الكبائر ، وإما أن تكون غيره ، كالقتل ، والزنا ، والسرقة ، وغير ذلك من الكبائر ، ولاريب فى أن الأنبياء الذين اصطفاهم الله من خلقه لايصح أن يدنسوا بشىء من هذه القاذورات ، لاقبل البعثة ولابعدها ، أما بعد البعثة فالأمر ظاهر ، وأما قبلها فلأنه يوجب تحقيرهم فى أعين الناس ، وعدم الإصغاء إلى مايدعون إليه ، فلذا كان من الضرورى أن يعصمهم الله من الذنوب الكبيرة قبل البعثة وبعدها ، ويرد على هذا أمور : أحدها : ماوقع من آدم من العصيان الذى عبر الله عنه بما يفيد أنه كبيرة ، حيث قال تعالى : ﴿ وعصى آدم ربه فغوى ، ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى ﴾ ، فالغواية والتوبة يدلان على أنه ارتكب كبيرة ، وقد أجابوا عن هذا بأن ذلك معصية صورية ، لأن آدم إنما فعل مايريده الله تعالى من ترتيب خلقه على هذا النظام الذى لايتخلف ، فكان عمله لازما لابدّ منه ، وعلة النهى فى الظاهر هى الإشارة إلى أن النوع الإنسانى سيكون على هذا المنوال من عصيان ربه تارة ، والرجوع إليه أخرى ، وأنه سبحانه يقبل من يرجع إليه ، ويجتبيه ، ويغفر له عصيانه ؛ وبالجملة فما وقع من آدم حكاية لصورة حقيقية على ماسيكون عليه ذلك النوع ، وماسيلاقيه فى حياته الدنيا ، وذلك أمر لابد منه سنه الله تعالى فى عباده ، ولن تجد لسنة الله تبديلا ، فآدم وإن عصى الله فى الظاهر ، ولكنه فعل مالابد منه فى الواقع ، حتى قال بعض الصوفية : إنه مأمور فى الباطن ، وقال بعضهم : لو كنت منه لأكلت الشجرة كلها ، وذلك حسن .

ثانيها : مانسب إلى آدم وحواء من أنها لما حملت حواء أتاها إبليس فى صورة لاتعرفها ، وقال لها : إنى أخاف أن يكون فى بطنك بهيمة ، فلما أثقلت ، خافت من قوله ، وظنت أنها تحمل بهيمة حقاً ، فأتاها إبليس ثانياً ، وقال لها : إن دعوت لك

فولدت إنساناً تسميه باسمى "عبد الحارث" ؟ فرضيت وعرضت الأمر على آدم فرضى ، فلما ولدت سمت ولدها ـ عبد الحارث ـ "والحارث" اسم إبليس ، وإلى ذلك يشير قوله تعالى : ﴿ هو الذى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها ، فلما تغشاها حملت حملا خفيفاً فمرت به ، فلما أثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحاً لنكونن من الشاكرين ﴾ الآية ، فقد سمى الله فعلهما شركا ، وهو كبيرة بلا شك .

الجواب عن هذا من وجوه : الأول : أن الخطاب لقريش لا لبنى آدم كلهم ، والمراد بالنفس الواحدة " قصى " رأس القبيلة ، ومعنى ﴿ منها زوجها ﴾ أنه جعل زوج قصى من جنسه : عربية ، قرشية ، لا أنه خلقها منه ، ومعنى قوله : ﴿ فلما آتاهما صالحاً جعلا له شركاء فيما آتاهما ﴾ أنهما قد أشركا بالله فى تسمية أبنائهما " بعبد مناف ، وعبد العزى " الخ ، فليس الضمير فى قوله تعالى : ﴿ جعلا له شركاء فيما آتاهما ﴾ راجعاً إلى آدم وحواء ، بل هو راجع إلى قصى وزوجه ، رأس قبيلة قريش . الثانى : أنه على فرض أن المراد آدم وحواء ، ولكن القصة التى ذكرت ليس فيها شىء من الإشراك بالله ، لأن إبليس جاءهما متنكراً لا يعرفانه ، ولم يسميا ابنهما بهذه التسمية إشراكا منهما فى الألوهية ، وإنما المراد بالشرك الشرك الصورى ، وهو أنهما فى الصورة رضيا بتسمية ابنهما عبد الحارث ، مع أن العبودية يجب أن تكون لله وحده لفظاً ومعنى ، وإلا فلو قال رجل لآخر : إننى عبدك هل يكون مشركا ؟ كلا ، نعم كان ينبغى لهما أن لا يغترا به ويصدقاه فى أنه هو الذى دعا الله تعالى لهما ، ولكن الخطأ ليس بجريمة بلا نزاع . الثالث : أن الضمير فى قوله تعالى : ﴿ جعلا له شركاء ﴾ يعود على أولاد آدم وحواء ، فالذى جعل الشركاء هم المخاطبون من أولادهم ، وإنما أعاد الضمير بلفظ المثنى ، لأن الأولاد من زوجين ذكر وأنثى ، ولهذا قال فى آخر الآية : ﴿ فتعالى الله عما يشركون ﴾ بواو الجماعة ، ومن هذا تعلم أن آدم لم يرتكب كبيرة لا قبل البعثة ولا بعدها .

ثالثها : مانسبه الله تعالى إلى إبراهيم عليه السلام من أنه قال للكواكب : ﴿ هذا ربى ﴾ وظاهر هذا يقتضى أنه مشرك ، فلو كانوا معصومين عن الشرك والكبائر قبل

النبوة لما قال إبراهيم ذلك ، وهذا الإيراد سخيف ، لأن إبراهيم يريد أن يقيم الحجة على قومه بأبلغ عبارة وأحسن بيان ، فانه قد جاراهم فى اعتقادهم ليستدرجهم إلى سماع الدليل القاطع الذى ذكره لهم ، وهو أنه لو كان إلـهاً ، كما يزعمون لما عرض له التغير من حال إلى حال ، وأنه إنما يعبد إلـها لا يتغير أبداً ، وقد وافقهم على مايزعمون ، فمن الحق أن يوافقوه فيما يدعيه بعد أن قامت الحجة على بطلان مايدعون .

رابعها : مانسبه إلى إبراهيم أيضاً من أنه قال : ﴿ رب أرنى كيف تحى الموتى ﴾ الآية فانها تفيد أن إبراهيم يشك فى قدرة الله على إحياء الموتى ، والشك فى قدرة الله تعالى كفر ، وهذا الإيراد أيضاً واهٍ لاقيمة له ، لأن إبراهيم وغيره من المخلوقات لم يكن يعلم علم اليقين كيفية إحياء الله الموتى ، وإن كان يجزم بأن الله قادر على أن يحيىَ الموتى ، بدليل إجابته عن سؤال الله إياه بقوله : ﴿ ألم تؤمن قال بلى ولـكن ليطمئن قلبى ﴾ لأن الحالة النفسانية التى كانت عنده من الحيرة فى كيفية إحياء الموتى تسكن بالعلم بها ، وكيف يتصور غير ذلك ، والآية تفيد أنه متصل بالإلـه الذى يوحى إليه ، وعالم بعظمته وقدرته ، وإذا كان الذى يخاطبه ربه شاكا فيه ، فما هو حال الآخرين المكلفين بالنظر فى الدلائل الكونية من غير أن يتصلوا بربهم ؟! لاشك أن نسبة التكذيب إلى إبراهيم فى هذه الحالة مما لامعنى له .

خامسها : مانسب إلى سيدنا إبراهيم أيضاً من أنه كذب على قومه حين سألوه عمن فعل تكسير آلهتهم ، فانه قال لهم : ﴿ بل فعله كبيرهم ﴾ مع أنه هو الذى فعل ، وهذا الإيراد أوهى من بيت العنكبوت ، كما يقولون ، لأن الإخبار بغير الواقع لا يكون كذبا مذموما إلا باعتبار مايترتب عليه من المساوىء ، أما إذا كان للمتكلم غرض شريف من الإخبار بغير الواقع ، وقامت القرينة على ذلك الغرض ، فانه لا يكون كذباً ، بل يكون بلاغة ممدوحة ، كالتعريض ، وظاهر أن إبراهيم ماقال لهم ذلك إلا توبيخاً لهم ، وسخرية بهم ، حيث يعتقدون أن هذه الأصنام آلهة ، ومن يقدر على إتلاف الآلهة إلا كبيرهم ؟ وهل يصح أن يعبد الناس إلـها عاجزاً ، هذا هو الذى يريده إبراهيم ، والدلائل قائمة عليه ، وعلى فرض أن إبراهيم تعمد الإخبار بغير الواقع من غير أن

يقصد ذلك ، فهل يعد كبيرة ؟ كلا ، لأنه لم يترتب عليه شيء من المضار ، بل لو صدقوه لما ترتب عليه إلا الخير ، وهو كراهية كبير الآلهة ، والشك فيهم ، وانصرافهم عن عبادتهم ، وليس لإبراهيم غرض سوى هدايتهم وصرفهم عن عبادة الأوثان ؟ .

سادسها : مانسبه الله إلى موسى عليه السلام من أنه قتل القبطى ، وقال : إن قتله من عمل الشيطان : وقال : ﴿ رب إنى ظلمت نفسى ﴾ ، وقال : ﴿ فعلتها إذاً وأنا من الضالين ﴾ ، وذلك يفيد أنه قتله عمداً لاخطئاً ، والجواب : أن الذى فعله موسى هو ماقصه الله تعالى ، وهو أنه وكز القبطى ، والوكز فى اللغة معناه " دفعه بيده بضرب ، أو هو أن يجمع يده ويضرب بها على ذقنه " وبديهى أن الضربة بهذه الحالة لاتفضى إلى الموت عادة ، ولا يقصد صاحبها أن يقتل بها انسانا ، لأنها لاتكفى لقتل حيوان صغير ضعيف ، كالأرنب ، فضلا عن قتل الإنسان الذى قد يضرب بالهراوة وبالحجر الكبير مرات ولم يمت ، وإذا كان كذلك ، فيكون الذى فعله موسى هو مايقع عادة بين المتنازعين من الملاكمة الخفيفة ، وهو صغيرة إذا لم يكن صاحبها متعدياً ، وموسى لم يكن متعديا ، لأنه لم ينتقم لنفسه ، ولا لغرض شهوى ، وإنما أراد أن ينتصر لرجل مؤمن من شيعته مظلوم ، ولم يرد قتل الرجل بهذه الوكزة ، ولكن اتفق أن القبطى الذى وكزه كان ضعيف القلب مريضاً ، فتأثر ومات ، ولا معنى لهذا إلا القتل خطئاً ، وهو غير كبيرة ، وأما ماقاله موسى من أن ذلك من عمل الشيطان ، وأنه فعله وهو من الضالين ، فانه ناشىء من تأثر نفسه الكريمة بما ترتب على فعله ، وأنه يلوم نفسه على العمل الصغير الذى وقع منه ، وهو وكزه ، لأن التسامح فى مثل هذه الأحوال قد يكون أنفع أثراً .

سابعها : مانسبه الله إلى داود من قوله تعالى : ﴿ فاستغفر ربه وخر راكعاً وأناب ، فغفرنا له ذلك ﴾ وهذا يدل على أنه ارتكب جريمة فتنه الله بها ، فاستغفر منها .

وقد ذكر الحشوية لذلك قصة خبيثة لايليق وقوعها من شرار الناس فضلا عن الأنبياء ، وحاصلها : أنه كان لداود قائد اسمه أوريا ، وكان لذلك القائد امرأة جميلة ، فعشقها داود ، فقصد أن يتخلص منه بالقتل ، فأخذ يرسله إلى الحرب مرة بعد أخرى

حتى قتل ، فأخذ زوجه ، فكان من أمره ماقصه الله عنه فى القرآن من إرسال ملكين فى صورة خصمين الخ ، والجواب : أن هذه القصة مكذوبة يتنزه كتاب الله عنها ، لأن الله قد امتدح داود فى هذه الآية بأجل المدائح وأجملها ، ووصفه بأنه أوّاب ، وأنه أوتى الحكمة وفصل الخطاب ، وبديهى أن الحكمة اسم جامع لكل أعمال الفضائل الإنسانية ، فهل يليق بالحكيم أن تدفع به شهوته إلى قتل قائده بوسيلة سخيفة طمعاً فى امرأته ؟ ألا إن هذا لو فعله أحد من الناس لحكم عليه بالدناءة والشره والخسة التى لاحدّ لها ، فضلا عمن يؤتيه الله الحكمة ، إن هذا ضرب من ضروب المحال .

وهل يليق لأحد أن يفهم فى كتاب الله الذى هو المثل الأعلى فى البلاغة والفصاحة ، والآية الكبرى فى تنسيق القول ووزنه بموازين الكمال أن يمدح شخصاً بمثل هذه المدائح العالية مع كونه شهوياً شرهاً ، لايستنكف عن أن يقصد قتل قائده الذى يناضل عنه طمعاً فى الاستمتاع بزوجه ؟ إن ذلك لهو البلاء المبين ، فكذب هذه القصة بديهى لايحتاج إلى نظر كثير ، أما تفسير الآية فانه يحتمل أمرين : الأول : أن داود كان يقضى بين الناس ، وقد رأى أن يكثر حرسه ليكون فيه إرهاب للأعداء ، كما قال تعالى فى الآية : ﴿ وشددنا ملكه ﴾ فكان ذلك سبباً فى تعطيل القضاء بين الناس الذين لهم قلوب ضعيفة يرهبون القوة ، فلم يتمكنوا من عرض قضاياهم ، فأراد الله تعالى أن يلفت نظره بمثال لما عساه أن يقع بسبب إهمال القضاء ، والترفع عن مستوى الناس الضعاف ، فكان موجوداً بالمسجد والحرس يحدقون بالمسجد ، فجاء ملكان فى صورة خصمين وتسوروا المحراب الخ ، ولهذا لما سمع من أحدهما قصته تسرع فى الحكم ، وقال : ﴿ لقد ظلمك ﴾ الخ ، فلما انصرفا الملكان ظن داود أن هذه فتنة ، فاستغفر ربه ، فالاستغفار كان من تسرعه فى الحكم ، ومن الغفلة عن أمر القضاء ، وهو ليس بكبيرة ، كما لايخفى ، وإنما هو غير لائق بمقام النبوة ، فهو ذنب نسبى ، وما يرد على هذا من نسبة الكذب للملائكة غير سديد ، لأن الغرض تمثيل الوقائع بصورة مؤثرة ، ولا ريب فى أن تمثيلها بمثل هذه الصورة له قيمته فى نفس سيدنا داود ، ومن يسمعها

بعده من الناس ، وقد قلنا فى كتاب "الأخلاق" (١) إن الأخبار بغير الواقع لايكون مذموما على إطلاقه ، بل إذا ترتب عليه مصلحة ، أو كان لغرض سام ، أو قامت قرينة على أنه ليس مقصوداً لذاته ، فانه لايسمى كذباً ، وقد يكون ضرورياً فى بعض الأحيان.

الوجه الثانى : أن المحراب هو قصر داود ، وقد تسوره جماعة من اللصوص بقصد السرقة ، فلما رأوه مستيقظاً اخترع اثنان منهم الخصومة المذكورة ، على أنه فزع منهم ، وأساء الظن بهم ، ومعنى فتنته اختبار حلمه حين خاف منهم ، فهل يتعجلهم بالعقوبة مع القدرة أو يعفو عنهم ، فلما عفا عنهم برهن على أنه فى غاية الحلم ، ومعنى ﴿فاستغفر ربه﴾ استغفره لهم ليعفو عنهم ، شفقة على خلق الله ، وخوفا عليهم من عذاب الله ، كما هو شأن قلوب الأنبياء الرحيمة .

ومن ذلك تعلم أن المراد بالنعاج الغنم حقيقة ، وليس المراد بها النساء ، وأن داود لم يرتكب ذلك الذنب الفاضح ، حماه الله منه ، كما عصم سائر أنبيائه ورسله .

ثامنها : ماقصه الله تعالى عن سليمان بقوله : ﴿ ولقد فتنا سليمان ، وألقينا على كرسيه جسداً ، ثم أناب ﴾ ، وقد فسرت هذه الآية بأن سليمان كان مولعاً بامرأة تزوجها بعد أن قتل أباها ، وكان ملكا محارباً ، فكانت لاترقأ لها عين من البكاء على والدها ، فصنع له بعض الجن تمثالاً على صورة أبيها ، فكسته كسوة نفيسة ، وكانت تسجد له هى وخدمها فى بيت سليمان ، وكان فى يد سليمان خاتم يسخر به الجن والريح ، فسقط الخاتم من يده فقال له آصف : إنك مفتون بذنبك فتب إلى الله ، فخرج إلى فلاة وقعد على التراب تائباً إلى الله تعالى ، فغفر الله له ذنبه .

والجواب : أن تفسير الآية بهذه القصة كذب لاشك فيه ، وجريمة من الجرائم التى أدخلها الحشوية فى تفسير كتاب الله للنيل من الأنبياء ، أما الآية فقد فسرت بحديث صحيح ، حاصله : أن سليمان قال ليلة : إنه يطوف بسبعين امرأة ، لتأتى كل منها بغلام يجاهد فى سبيل الله ، ولم يقل : إن شاء الله ، فلم تحمل سوى واحدة منها جاءت بغلام ناقص ، فذهبت به القابلة ، وألقته على كرسيه بين يديه ، فاستغفر ربه من

(١) كتاب مطبوع لفضيلة الأستاذ المؤلف .

عدم الاستثناء ، فهذه فتنة سليمان ، وقد قال بعضهم : إن الحديث أيضاً خارق لطبيعة البشر ، فانه ليس من الممكن أن يأتى الرجل الواحد سبعين امرأة فى ليلة واحدة ، ثم إن الزمن أيضا لايحتمل أن ينتقل الرجل من فراش امرأة إلى فراش أخرى ، ثم يأتيها ، وهكذا إلى سبعين مرة ، وفى بعض الروايات : مائة امرأة .

والجواب : أن الحديث ليس فيه أن سليمان أتاهن بالفعل ، وإنما هو قد عزم على ذلك ، ولم يقل : إن شاء الله ، ولم يحمل ممن أتاهن إلا واحدة . هذا من جهة ، ومن أخرى فان من الناس من يشذ عن الطبيعة المعتادة فى مثل هذا ، فيمكنه أن يأتى النساء كثيراً بدون مشقة ، والمعروف أن ـ السوداء ـ إذا استحكمت فى شخص فانه يستطيع أن يفعل ذلك بدون نزاع ، على أن الأنبياء لهم خوارق كثيرة وإنكارها مصادمة للمحس الذى لاينكره إلاجاهل بطبائع الكائنات ، ونسبتها إلى قدرة الإله الذى لايعجزه شىء فى الأرض ولا فى السماء ؛

وبالجملة فالأنبياء معصومون عن الكبائر قبل البعثة ، وبعدها ، وما ورد من نسبة الكبائر إليهم ، فهو إما مكذوب لا أصل له ، كما فى قصة داود ، وسليمان ، وإما محمول على الخطأ ، كما فى قصة موسى ، أومحمول على أنه معصية ظاهراً ، كما فى قصة آدم ، وأما ماورد من نسبة الذنب إلى سيدنا محمد سيد الأولين والآخرين فى قوله تعالى : ﴿ ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وماتأخر ﴾ فليس معناه ثبوت ذنب له ، بل هو تعداد لنعم الله سبحانه عليه ، وإعلان لرفعة منزلته عند ربه فى الدنيا والآخرة ، فكما أنه سبحانه قد فتح له مكة ونصره على أعدائه الأشداء نصراً عزيزاً ، ومكن له من هؤلاء الأعداء الذين كانوا حجر عثرة فى سبيل الدعوة إلى الله ، فكذلك رفع منزلته عنده فى الآخرة ، ولما كان الإنسان باعتبار كونه إنساناً قد يفرط منه ذنب ، والذنوب من شأنها أن تنقص منازل درجات الجنة ، بشره الله تعالى بأنه حتى على فرض وقوع ذنوب منه فهى مغفورة لاتؤثر فى منزلته الأخروية ، فهو عزيز فى الدنيا عزيز فى الآخرة على أى حال ، وذلك واضح لاخفاء فيه ، ألا ترى أنه لم يقع منه ذنب حين أخبره الله تعالى بأنه قد غفر له ذنبه المتأخر ، فلا ريب أن معناه على فرض وقوع ذنب ، فكذلك ماقبله من قوله : ﴿ ماتقدم من ذنبك ﴾ فان الغرض

من العبارة شيء واحد ، وهو أن منزلتك الرفيعة فى الآخرة ثابتة لا يؤثر عليها شيء ، حتى الذنوب التى من شأنها الإقصاء عن نعيم الآخرة ، فانها بالنسبة لك لا تؤثر ، وذلك منتهى الحب والرضا ، وغاية القرب من رب العالمين ، على أنه صلى الله عليه وسلم كان أكثر الناس خشية من الله تعالى ، وأكثرهم عبادة له ، فقد روى البخارى مامعناه : أنه كان يقوم الليل ويجهد نفسه بالعبادة ، وكان ينهى أصحابه عن أن يقلدوه فى عمله ، فقالوا له : كيف ، ونحن أحوج إلى العبادة منك ، لأن الله تعالى أخبرك بأنه قد غفر لك ماتقدم من ذنبك وما تأخر ؟ ، فقال لهم عليه الصلاة السلام : إننى أقربكم من الله وأكثركم تقديراً لعظمته وجلاله ، فما أفعله من العبادة لا يشق علىّ ، كما يشق عليكم ، ولقد عبر الأستاذ الأبوصيرى عن هذا المعنى بقوله : "وإذا حلت الهداية قلباً ، نشطت للعبادة الأعضاء" ، فاذا علم الإنسان ربه حق العلم ، وقدره حق التقدير ، وأخلص له كل الإخلاص تمكنت محبته من نفسه ، ولاريب فى أن الحبيب يتلذذ بخدمة من يحب ، فلا يجد فيها مشقة ولا نصباً ، بل يجد فيها كمال اللذة وتمام السعادة ، فلا يتأثر بدنه بضرر ، ولا يشق عليه عمل ، وهكذا كلما نسبه إليه أعداؤه عليه الصلاة والسلام من الذنوب ، فانه هراء من القول ، منشؤه الجهل بقدسية نفسه الكريمة ، وطهارتها التى كانت مثلا بين أعدائه قبل أحبائه ، فهو مبرأ من كل عيب ، منزه عن كل نقيصة قبل البعثة وبعدها عليه الصلاة والسلام .

ومن السخافات مااستدل به بعضهم من قوله تعالى : ﴿ ووجدك ضالاً فهدى ﴾ لأن الضلال قبل البعثة ظاهر ، فانه عليه الصلاة والسلام كان فى بيئة فاسدة تعبد الأصنام ، وكان أبو طالب مربيه يعبدها معهم ، ومع ذلك فقد كان عليه الصلاة والسلام بعيداً عنهم ، ناقماً عليهم وعلى آلهتهم ، حتى أنه لم يحضر لهم مجلساً من مجالس المجون ، ولم يخالطهم فى عمل من أعمال الفوضى ، على أن من يكون فى بيئة كهذه لامناص من أن يكون حائراً فى أمره ، ضالاً فى طريقه ، لايدرى ماذا يصنع بنفسه وبهم ، فالوحى هو الذى أرشده إلى مايعمل معهم ، وهداه إلى ما يسلكه من السبيل فى إخراجهم من الظلمات إلى النور ، وهل يفهم من الآية سوى ذلك ، بعد أن ثبت أنه صلى الله عليه وسلم لم يتأثر بمربيه أبى طالب حتى فى زمن الصغر ، ولم يعظم صنما من أصنامهم قط ، وبعد

أن ثبت أنه حضر مجلساً من مجالسهم التى كانوا يتخذونها للتفاخر ، فألقى الله عليه النوم ، فلم يدر ماوقع فيها ، فأين الضلال الذى يريده الأعداء السخفاء ؟ ! .

هذا هو رأى بعض علماء المسلمين ، وهو أن الأنبياء معصومون عن الكبائر مطلقاً قبل البعثة وبعدها ، وهو حسن جميل ، وبعضهم يرى أن العصمة ضرورية بعد البعثة ، أما قبلها فلا ، لأن الأنبياء قبل البعثة معذورون بالبيئة التى هم فيها ، خصوصاً أن الله تعالى لم يكلف أحداً فى مثل هذا الوقت ، فاذا وقعت منهم ذنوب كانت شائعة فى بيئتهم ، كشرب الخمر مثلا ونحوه ، فانهم لايكونون معصومين عنه ، فمانسب إليهم من الذنوب الكبيرة إنما هو قبل البعثة لابعدها ، وهذا القول هو المعروف عندالجمهور ، ولكن الأول أحسن منه ، لأن الذين يصطفيهم الله من خلقه ليرسلهم إليهم لابد أن يكونوا محل عناية الله سبحانه وحفظه ، فهو القادر على أن يعصمهم من الكبائر ، وهو القادر على أن يجنبهم ماانغمست فيه البيئة من الفساد ، كما وقع ذلك لنبينا عليه الصلاة والسلام ، فان الله قد حفظه من كل نقائص بيئته ، وحماه من كل صغيرة وكبيرة تنقص قدره الكريم ، أما القول بأنهم غير معصومين بعد البعثة إلا فى شيء واحد ، وهو التبليغ عن الله تعالى ، فانهم معصومون فيه عن الكذب والخطأ والنسيان ، وما عداه فهم غير معصومين عنه ، فهو غير سديد ، لأن الرسول الذى يرتكب الكبيرة ويحرمها على الناس محال أن يكون محل تكريم الناس ، فاذا وقع من الرسول أمر حرام ، فمعناه الترخيص للناس فى فعله ، فلايصح أن يكون حراماً عليهم ، نعم يصح أن يكون الرسول مختصاً بأمور اقتضتها الضرورة ، كتعدد زوجات النبى صلى الله عليه وسلم ، ولكن ذلك كان بالوحى ، وكان من أجل الدعوة نفسها ، لأن الدعوة محتاجة إلى الربط بالقبائل ، ومحتاجة إلى نساء ينقلن التشريع الخاص بهن ، فمن أجل ذلك أباح الله له أن يتزوج أكثر من أربعة ، على أنه قيده أخيراً بهن ، حيث قال له : ﴿ لايحل لك النساء من بعد ، ولا أن تبدل بهن من أزواج ﴾ فكان هو أقل من آحاد أمته فى هذا الموضوع ، لأن لكل واحد أن يتزوج أربعة ويبدلهن بمن شاء ، بخلافه عليه الصلاة والسلام ، على أن تعدد الزوجات فى الشريعة الإسلامية

مقيد بإقامة العدل بينهن ، وهو متعذر إلا على من له الغلبة المطلقة والسلطان التام على شهوته ، ومن أولى به من الرسول عليه الصلاة والسلام ؟ فهو وحده الذى يستطيع إقامة العدل بين نساء كثيرات ، كاللاتى جمع بينهن عليه الصلاة والسلام ، ولن يستطيع عاقل أن يقول : إن النبى صلى الله عليه وسلم أكثر من النساء لمجرد الشهوة ، كيف ! وهو الذى كان يعصب بطنه من الجوع ؟ وهو الذى كان مشغولا بعبادة ربه وإصلاح البشر ؟ وهو الذى كان لايفرغ لحظة من تدبير شئون العالم وتبليغ رسالة ربه ؟ فهل الذى يكون على هذا الحال يصح أن يعنى بأمر النساء ؟ كلا ، فانه لم يعدد أزواجه إلا لغرض معنوى ، وهو الذى أشرنا إليه ، أما الشهوة فهى أمر ثانوى تقتضيه الفطرة الإنسانية ، وليست مقصودة له عليه الصلاة والسلام ، وليس الأنبياء معصومين من الخطأ فى الأمور الدنيوية ، فقد يخبرون بأمر يظهر خلافه ، كما أنهم غير معصومين عن الخطأ والنسيان فى غير التشريع الذى يوحيه الله إليهم ، لأنهم بشر يجوز عليهم مايجوز على غيرهم ، على أن الله تعالى يحفظهم من كل شىء ينافى الدعوة إلى الله تعالى ، كالأمراض المنفرة ، وأما مايقصة بعض المفسرين من أن الله تعالى قد ابتلى أيوب بمرض أكل جسمه حتى لم يبق منه سوى القلب واللسان ، فهو غير صحيح قطعاً ، وغير مقبول ، والذى يدل عليه كتاب الله أن الله تعالى قد ابتلى أيوب بمرض فى بدنه ، وضياع لماله ، وتفرقة بينه وبين أهله ، فأما نوع المرض فينبغى أن لايكون منافياً للدعوة ، ومنفراً للناس ، لأن الأنبياء يحفظهم الله من الأمراض المعدية المنفرة للناس ، كالجذام ، والبرص ، وسائر الأمراض الجلدية ، خصوصاً التى يترتب عليها تشقق الجسم ، وتولد الديدان فيه ، لأن تلك حالة تعافها الناس ، نعم يصح أن يصابوا بها زمناً يسيراً ، ثم يبرءوا منها ، ليزيد اعتقاد الناس فيهم ، ولكن المولعون بالمبالغة والإغراق فى القصص الخيالية قد نسبوا إلى أيوب المرض الجلدى العضال ، الذى ترتب عليه تناثر الدود من بدنه ، وسقوط لحمه حتى لم يبق منه سوى قلبه ولسانه ، وأنه مكث على ذلك سنين طوالا ، وهذا زيادة على مافى كتاب الله بلا دليل عليها ، بل العقل يكذبها قطعاً ، وأما ضياع المال ، والتفرقة بين الإنسان وأهله فذلك أمر عادى كثير الوقوع ،

فلا يحتاج إلى تعليل ، وقد أخبر الله أنه صبر على بلائه ، وأنه قد عافاه ، ورد له مافقد من مال ، وجمع بينه وبين أهله ، وأما ماحكاه الله عنه من قوله : ﴿ مسنى الشيطان بنصب وعذاب ﴾ فمعناه أن الشيطان كان يوسوس له ليصرفه عن الصبر الذى به يعظم الأجر ، وكان يجد لمقاومة هذه الوسوسة عناء وتعباً ، فشكا إلى الله تعالى ليصرفها عنه ، ومما لاشك فيه أن الشكاية لله تعالى لاتنافى الصبر ، بل هى جزء من الصبر ، لأنها خشوع لله ورجوع إليه ، فالمس : معناه الوسوسة ، وقد عبر عنها بالمس ، لأن الموسوس يخالط الإنسان ، ويتصل به ، وفى ذلك تماس ؛ وبالجملة فالله يعصم الأنبياء عما ينافى الدعوة إليه حساً ومعنى ، ومايقال غير ذلك فهو غير سديد .

## الحشر

بعد أن قامت الأدلة على وجود إله متصف بصفات الكمال ، منزه عن صفات النقص ، وقامت الأدلة على وجود رسل جاءوا بتوحيد ذلك الإله ، وتنزيهه عما لايليق به ، فان تصديقهم فى كل مايبلغونه عن ربهم يكون ضرورياً لايحتاج إلى نظر واستدلال ، لأنه مبنى على أنه من عند الصادق المعصوم عن الكذب والخطإ والنسيان فى كل مايبلغ عن ربه ، وقد أجمع الرسل فى كل زمان ومكان على الإخبار بأن للإنسان حياة أخرى ، وأنه لابد أن يبعث ثانياً بعد الموت ، وتستمر حياته بعد ذلك بلا انقضاء ، وهو مع تلك الحياة المستمرة إما سعيد فى نعيم خالد وملك دائم ، وإما شقى فى عذاب أليم ، ذلك ما أخبر به الرسل جميعاً ، وقد قامت البراهين القاطعة على صدقهم ، فواجب على من يؤمن بهم أن يجزم بما جاءوا به من ذلك ، ومن لم يجزم به كان كافراً بهم قطعاً ، فمن ينكر الحشر بعد ما أخبر به الصادق الأمين ، وجاء به كتاب الله تعالى المتواتر فليس بمسلم ، كما أنه لايدين بدين ، لأن جميع الأديان قررت الحياة الآخرة ، وإن اختلفت فى كيفيتها .

وهل الحشر من الأمور التى تعلوا على الفهم بحيث ينبغى لنا أن نؤمن به بدون بحث ، أو هو من الأمور التى للعقول مجال فى البحث فيها ؟ والجواب : أن الحشر وإن كان متوقفاً على السمع بحيث لايمكن للعقل أن يستقل بإدراكه لو لم تأت به الرسل ، ولكنه من القضايا التى تذعن لها العقول وتسلم بها مادامت تؤمن بالله ورسله ، فان الله الذى أوجد هذا العالم على هذا النظام الدال على أنه حكيم عليم قدير ، لايشك عاقل فى أنه لايصح لذلك الإلـه أن يهمل هذا العالم بدون حساب ولاعقاب ولاجزاء ، كما لايصح أن يهدم ذلك البناء الرائع بدون أن يجدد أحسن منه ، ومن له قصر بديع الصنع ، ثم سلط عليه معاول هدمه بدون أن يجدده ، وعزم على تركه خراباً فانه يكون سفيهاً فى نظر كل عاقل ، وكذلك من له رعية يأمرها وينهاها من غير أن يجزى محسنها ، ويؤاخذ مسيئها فانه يكون عابثاً لاقيمة لأمره ولانهيه ، على أن الإنسان إذا تأمل فى أجناس المخلوقات من حيوان ونبات وجماد ، فانه يجدها تتطور فى وجودها ، فالجماد بالعمل فيه يرقى إلى نبات ، والنبات يرقى إلى حيوان وإنسان ، لأنه يصير جزءً من أجسامهما بعد أكله ، والحيوان يرقى إلى إنسان ، لأنه كذلك يصير جزءً منه بعد أكله ، فالعقل فى هذه الحالة لايسعه إلا أن يقيس الإنسان الذى هو أفضل أنواع المخلوقات على باقى الأجناس ، إذ لايصح أن يحرم هو من الرقى وهى ترقى ، فلابد له من حياة أرقى من هذه الحياة مادياً وأدبياً ، إذ ليس من المعقول أن يكون هذا النوع المفكر العالم الذى كان سببا فى تعمير الكون ، وسخرت له جميع العوالم يفنى لا إلى نهاية ، وينعدم كأنه لم يكن شيئاً مذكوراً ، وهذا المعنى ضرورى يجده كل عاقل من نفسه ، والعقول التى تجحد ذلك إنما يغلب عليها الإباحة ، ويتملكها حب الحصول على القسط الأعلى من اللذات العاجلة ، فهى تنكر الحياة الآخرة لما يترتب على إطلاق العنان لشهواتها من المؤاخذة والعقاب فى تلك الحياة ، وذلك خسران واضح ، وضلال مبين ، فانه لاينبغى أن يكون الإنسان المتصف بالصفات التى تقتضى الخلود والبقاء الدائم من العلم والعقل والتفكير ، كالحشرات التى توجد وتنعدم دون عودة ، بل يكون على التحقيق كالسراب الذى لاوجود له أصلا ، فان الوجود الذى ينعدم لا إلى نهاية كلاوجود .

من أجل ذلك كانت عقيدة حشر الناس بعد موتهم غالبة على كل الأمم ، وجاءت بها جميع الشرائع ، ولم يشذ سوى طوائف قليلة لا تأثير لهم على النفوس فى ذلك ، ولا قيمة لهم فى الوجود ، وكفاهم مقتاً وذماً أنهم زنادقة ملحدون ، خارجون على الله وعلى رسله ، واضعون أسس الإباحة والفوضى فى كل زمان ومكان ، على أن القائلين بالحشر قد اختلفوا فى كيفيته ، فمنهم من يقول : إنه لا يحشر سوى الأجسام ، لأن الإنسان هو الهيكل المادى المخصوص المشتمل على شكل وروح ، فالروح مادية أيضاً ، وهؤلاء هم جمهور المتكلمين الذين ينكرون المجردات ، كما تقدم ، ومنهم من يقول : إنه لا يحشر سوى الأرواح فقط ، لأن الأرواح هى الجواهر المجردة عن المادة الباقية ، وهى التى تدرك اللذة والألم والنعيم والشقاء ، وهؤلاء هم الفلاسفة الإلـهيون ، ومنهم من يقول : إن الذى يحشر هو الأجساد والأرواح معاً ، وهؤلاء هم المحققون من علماء المسلمين ، كالغزالى ، والراغب ، والحليمى ، وبعض علماء المعتزلة ، وهو رأى كثير من الصوفية وغيرهم ، وقد عرفت من المقدمة أن هذا الفريق يقول : إن الأرواح مجردة عن المادة ، لها أول ، فهى حادثة ، ولكنها تبقى بعد مفارقة أبدانها لا عمل لها ، لأن البدن للروح بمنزلة الآلة التى تعمل بها ، فلا بد لها منه ، فاذا أراد الله تعالى حشر الخلائق ، خلق لكل روح بدنا تعمل فيه وتتصرف ، كما كانت تتصرف فى الدنيا ، وبعبارة أخرى الروح الناطقة عندهم بمنزلة الملك المدبر لملكه ، والبدن مملكته ، فاذا فسد البدن تعطل ذلك الملك ، فاذا جاء دور عمله خلق الله له بدنا ، فأعاد له العمل والتصرف كما كان ، ذلك هو رأى المحققين من المسلمين ، وهو حسن ، إلا أن بعض المفكرين منهم يقول : إنه لا يلزم على مذهبهم أن يكون الجسم الذى يخلقه الله هو نفس الجسم الذى كان موجوداً فى الحياة الدنيا ، بل اللازم على رأيهم أن يخلق الله للروح الناطقة التى هى المطيع والعاصى ، والمثاب والمعاقب آلة تعمل بها ، سواء كانت تلك الآلة هى الجسم الأول التى كانت تعمل به ، وتتصرف فيه فى الحياة الدنيا ، أو كانت جسما آخر ، والمناسب المعقول أن يكون جسما آخر غيره ، أما أولا فلأن الحياتين مختلفتان ، ويجب أن يكون لكل منهما استعداد يناسبه ، فكما أن الروح تربت فى الدنيا فى هذا الجسم الخاص

الذى يناسب الدنيا ، فينبغى أن تتربى فى جسم خاص يناسب الحياة الآخرة ، والنصوص الدينية تساعد على فهم ذلك المعنى ، فقد ورد فى الحديث الصحيح أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « أرواح الشهداء فى حواصل طيور خضر تسرح فى الجنة كيف شاءت » ، وحوصلة الطائر معروفة ، وليس من المعقول أن تكون روح الشهيد محبوسة فى تلك الحوصلة ، وإنما المعقول أن تكون متعلقة بمادة جميلة تشبه الطائر الأخضر ، تتربى فيها حتى تكمل فى يوم البعث ، على الهيئة التى وردت فى بعض الأحاديث الأخرى ، وهى أن الأجسام فى الجنة على طول آدم ، وجمال يوسف ، وأنها فى النار تكون عظيمة الجرم ، حتى يكون ضرس الكافر كالجبل ، وبذلك التأويل تندفع كل الإشكالات التى وردت على حشر الأجساد بنفسها من استحالة إعادة المعدوم بعينه ، ومن أنه إذا تولد آدمى من لحم آخر وعظمه فكيف يمكن حشرهما كاملين ؟ إلى آخر ماسيأتى .

ويرد على هذا الرأى أمور ثلاثة : أحدها : أنه ينافى قوله تعالى : ﴿ وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحي العظام وهى رميم؟ قل يحييها الذى أنشأها أول مرة ﴾ فان المفسرين قد ذكروا أن بعض المعاندين من كفار قريش جاء إلى النبى صلى الله عليه وسلم ومعه قطعة عظام ميت بالية ، ففركها بين يديه حتى صارت ترابا ، ونفخها فى الهواء ، ثم قال له : أتزعم يامحمد أن ربك يحي هذه بعد موتها ؟ فنزلت هذه الآية ، وهى بظاهرها تقضى أن الذى يعاد هى الأجسام الدنيوية بعينها ، والجواب : عن هذا أن آخر الآية صريح فى إعادة المثل ، لأن الله تعالى قال : ﴿ أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ، بلى ! وهو الخلاق العليم ﴾ ، وذلك لأن الغرض الظاهر من الحشر إنما هو إثابة المطيع ـ عامل الخير ـ وعقاب العاصى ـ عامل الشر ـ وقد عرفت أن المطيع العاصى المدرك هو النفس الناطقة ، ولما كان نظام خلق الله البديع يقتضى أن هذه النفس لاتعمل إلا فى الأجسام التى هى بمنزلة الآلات التى يعمل بها العمال ، ويتصرفون فيها اقتضى هذا النظام أن يخلق الله لتلك الأرواح أجساماً مثل الأجسام التى كانت تعمل فيها فى الحياة الدنيا ، وإن كانت تختلف عنها صورة وشكلا ، بحسب

مايناسب الحياة الآخرة ، وفى ذلك رد بليغ على هؤلاء المنكرين الجاهلين ، لأنه أولا : يفهمهم أن المعوّل عليه فى الحقيقة هو الروح ، لأنها هى الإنسان الحقيق ، فنظرهم إلى مجرد الجسم قصور ، ويفهمهم من ناحية أخرى أن الله الذى خلق هذا العالم ابتداءً قادر على أن يخلق مثل هذه الأجسام بعد فنائها ، فإعادة العالم ثانياً أمر هين ، لايخفى إلا على الأغبياء المعاندين . ثانيها : أنه ينافى قوله تعالى : ﴿ يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون ﴾ الآية ، فانه يفيد أن الذى يحشر إنما هو الأبدان التى عملت المعصية فى الدار الدنيا ، إذ لامعنى لشهادتها فى الآخرة سوى إعادتها ، خصوصاً أنه قد صرح بأنها تنطق بالشهادة فى قوله تعالى : ﴿ وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا ؟ قالوا أنطقنا الله الذى أنطق كل شىء ﴾ ، ولهم أن يجيبوا عن هذا بأنه من قبيل حفظ الصور الناطقة ، فالذى يرتكب ذنباً يحفظ الله صورته ، ويعرضها عليه يوم القيامة ، كما يفعل المصورون الذين يأخذون الصور . فأما شهادة اللسان فظاهرة ، لأنه آلة النطق ، وأما شهادة الرِّجل واليد فتكون شهادة عملية ، إذ هى المباشرة للذنب ، إما بالقبض عليه ، أو السعى إليه ، وصورة تلك المباشرة محفوظة فلايتأتى نكرانها ، ومن هذا القبيل نطق الجلود ، إذ لامانع من أن الله تعالى يحفظ صورة الإنسان الذى يزنى مثلا ويعرضها عليه يوم القيامة ، وفى ذلك دلالة على الفعل أقوى من دلالة النطق ، والمراد بالجلود الفروج ، فهى كناية عنها ، كما قال بعضهم ، على أنه لامانع من أن يخلق الله فيها نطقاً حقيقياً ، بمعنى أن الجسم الذى يباشر معصية يحفظ الله صورته ويخلق فى كل أجزائه نطقاً ، لأن الذى يخلق النطق فى الجزء الحقيقى لايعجز عن أن يخلقه فى الجزء الصورى ؛ وبالجملة أن الذى يشهد وينطق إنما هى الصور المحفوظة لا الأجسام الحقيقية ، فما يجوز صدوره من الأجسام الحقيقية ، وإن كان خارقاً للعادة ، لأن قدرة الله صالحة لذلك ، يجوز صدوره عن الصور المحفوظة ، على أن دلالة الصور المحفوظة على الذنب أقوى وأوضح ، لأنها تدل دلالة فعلية مشاهدة لايمكن نكرانها ، كما ذكرنا . ثالثها : أنه يلزم عليه أن يكون المثاب والمعاقب غير الشخص الذى فعل الخير والشر ، وهو باطل عقلا ، والجواب : أن المثاب والمعاقب إنما هى النفس الناطقة

التى بها الإدراك ، وعليها مدار التكليف ، إذ لولاها لكان الإنسان بمنزلة الحيوان الذى لايثاب ولايعاقب ، وقد يقال : إن الجسم به حاسة تدرك اللذة والألم ، فاذا لم يحشر هو وحشر مثله كان المثاب باللذات الجسمانية غير الجسم الذى فعل الخير . والمعاقب غير الجسم الذى فعل الشر ، وذلك ينافى عدل الله المطلق ، والجواب : أن اللذات أو الآلام الجسمانية إنما يعوّل عليها إذا ترتبت عليها زيادة فى نعيم الروح ، أو عذابها ، أما إذا كانت لاتزيد فى إدراك الروح ولاتنقص منه شيئاً ، فانها لاقيمة لها ، ألاترى أن البهائم فى الآخرة لاتعذب ولاتنعم ، وتصير ترابا ؟ إذ لاعبرة بنعيم الأجسام أو شقائها ، بل العبرة للأرواح ، فلا إشكال .

هذا هو رأى من يقول : إن الذى يحشر هو الروح مع جسم مماثل للجسم الدنيوى ، إذ لادليل من الكتاب أو السنة يدل قطعاً على أن الذى يحشر هو غير ذلك الجسم ، وما ورد من ذلك ظاهراً ، فقد عرفت معناه ، فلاحاجة حينئذ للقول بما قد تقف عنده العقول .

أما الفريق الآخر فانه يقول : إن المعاد هو نفس ذلك الجسم الذى كانت تعمل فيه الروح فى الدنيا ، وهذا القائل متفق مع من يقول : إن الذى يحشر هو الأجسام لاغير ، فليس هناك أرواح مجردة تبعث معها ، فالفريقان يقولان : إن الذى يحشر هو الأجسام الدنيوية بعينها ، وهذا لايرد عليهما شىء من ذلك الذى ذكرنا ، ولكن يرد عليهما أمور :

أولاً : أن الأجسام بعد تفرقها تصير ترابا ، فتصبح سماداً للزرع وشجر الفاكهة ، فيأكله الناس والدواب ، فيصير جزءً من أجسامهم ، وعلى هذا لايتأتى حشر الأجساد ، لأنها إما أن تؤخذ من جسم الآكل فيكون ناقصاً فلايحشر بعينه ، وإما أن لاتؤخذ منه فيحشر المأكول منه ناقصاً ، وكلاهما غير المفروض ، وبهذا يعلم أنه لاحاجة إلى قولهم : لو فرض وأكل آدمى آدمياً آخر وصار جزءً من جسمه الخ ، لأن هذا الفرض لاحاجة إليه بعد ماسمعت من أن أجسام الموتى تصير سماداً يتولد منها مايأكله الأحياء من فواكه وحبوب وغيرهما ، على أن فرض أكل الإنسان غيره أمر واقع محقق ،

كما هو الحال فى بلاد نيام ، فانهم كانوا يأكلون أعداءهم الذين يتغلبون عليهم فى الحروب وغيرهم .

والجواب : أن الذى ندعيه هو حشر الأجزاء الأصلية ، وهى الأجزاء التى إذا تم خلقها فى الإنسان فى بطن أمه ينفخ فيه الروح ، بحيث لا تتعلق به الروح ، إلا إذا تم تكوين تلك الأجزاء ، أما مازاد على تلك الأجزاء من النمو فانه لا قيمة له ، فاذا أكل الإنسان آدمياً بعد ولادته وصار جزء من بدنه ، فانه ينزع منه إذا توقف عليه تمام الأجزاء الأصلية للمأكول ، ولكن هذا الجواب إنما ينفع إذا كانت أجزاء الجنين الأصلية التى لا تتعلق الروح إلا عند تمامها غير مخلوقة من إنسان آخر ، ولكن إذا فرض وأكل الإنسان آخر فصار جزء من المأكول منياً ، وتخلق من ذلك المنى مولود ، فان الإشكال يعود كما بدا ، لأنه لا يخلو إما أن يحشر ذلك المولود على حدة ، أو يرجع إلى الآدمى المأكول الذى هو جزء منه ، والجواب : أن هذا الفرض لا يصح التعويل عليه فى البراهين العقلية ، وإنما الذى ينفع هو الوقوع بالفعل ، وذلك ما لا سبيل إليه ، لأنه يجوز أن يحفظ الله جزء الآدمى المأكول من أن يصير منياً ، أو لا يوجد منه مولود ، كما يجوز أن يأمر ملكا من الملائكة بحفظ الأجزاء الأصلية من أن تكون فاكهة ، أو حبوبا حتى لا يأكلها أحد ، فيتولد منها منيه .

ثانياً : لو أعيد الجسم بعينه بعد عدمه كان العدم متخللا بين الشىء ونفسه ، وهو محال ، بيان ذلك أن الشىء الموجود فى زمان لو انعدم فى ذلك الزمان ، ثم وجد بنفسه بعد ذلك كان معناه أن الموجود السابق هو بعينه الموجود الثانى بدون تفاوت ، فيكون العدم قد توسط بين الشىء الموجود أولا ، وبين ذلك الشىء بنفسه الموجود ثانياً ، وتخلل العدم بين الشىء ونفسه محال ، لأنه يستدعى أن يتقدم الشىء على نفسه فى الوجود ، فزيد الذى وجد اليوم متقدم على زيد نفسه الذى سيوجد بعد العدم ، فزيد متقدم على نفسه فى الوجود ، وهو باطل فلا بد أن يكون الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يمكن تخلل العدم بينهما . وأنتم تقولون : إنه عينه ، والجواب : أن العدم لم يتخلل هنا بين الشىء ونفسه ، وإنما تخلل بين زمان الوجود ، فزيد المتصف

بالوجود اليوم يتصف بالعدم غداً ، ويتصف بالوجود بعد غد ، فلا يقال : إن زيداً تقدم على نفسه فى الوجود ، وإنما يقال : إن وجود زيد فى ذلك الزمن فصل بينه وبين وجود زيد فى الزمن الثانى بالعدم ، ولا شك أن الزمانين مختلفان ، فالعدم لم يفصل بين الشيء ونفسه ، وبعضهم يقول : إنه لامانع من أن يتخلل العدم بين الشيء ونفسه إذا اختلف ذلك الشيء بالاعتبار ، فانه يصح أن يكون زيد الموجود أولا متصفاً بعوارض خارجة عن ذاته تجعله غير زيد الموجود ثانياً المتصف بعوارض غير العوارض الأولى ، فهووإن كان متحداً فى ذاته إلا أنه مختلف بالاعتبار ، ولكن هذا ليس بشيء ، لأن الاختلاف بالاعتبار لايمنع تخلل العدم بين الشيء ونفسه بحسب العوارض المشخصة .

ثالثاً : قالوا : إذا أعيد المعدوم بعينه فانه لايخلو إما أن يعاد وقته الذى وجد فيه "يعنى وقت الحدوث" ، وإما أن لايعاد ، فان أعيد وقت الحدوث معه كان مبدءً لامعاداً ، لأنه وجد فى ذلك الوقت ابتداءً ، فوجوده فيه ثانياً هو بعينه وجوده فيه أولا ، وإن لم يعد الوقت الأول ، فلا يكون إعادة للمعدوم بعينه ، لأن الوقت من جملة العوارض المشخصة للشيء ، فاننا نعلم بالضرورة أن الموجود فى ذلك الزمان غير نفسه باعتبار أنه موجود قبل هذا الزمان .

والجواب : أنا نختار أن الوقت الأول غير معاد ، ولا يلزم من عدم إعادته عدم إعادة الموجود فيه بعينه ، لأننا نريد من إعادة المعدوم بعينه إعادته بجميع العوارض المشخصة له فى الخارج ، والوقت ليس منها ، فان زيداً الموجود فى هذه الساعة هو بعينه الموجود فى الساعة التى تليها ولا تغاير بينهما إلا فى الذهن ، ولا يصح أن يقال : إن الوقت من المشخصات ، لأنه لو كان كذلك لتبدلت الأشخاص فى كل زمان ، فيكون زيد الموجود فى هذه الساعة غير زيد الموجود فى الساعة التى بعدها فى الخارج ، وهذا لايقول به عاقل .

هذه هى الاعتراضات التى وردت على القائلين بحشر الأجساد الموجودة فى الحياة الدنيا بعينها ، وقد علمت الجواب عنها ، وظاهر النصوص تؤيدها ، وإن كان القائلون

بحشر أجسام أخرى مثلها قد أولوا تلك النصوص على الوجه الذى سمعت .

ومن هذا تعلم أن كل واحد من الفريقين قد دافع عن رأيه ، ولم ينهزم أمام ما يرد عليه ، بل أجاب عنه بما يقنع ، فيصح الأخذ بواحد منهما ، إلا أنه يجمل بطالب العلم أن يراعى مقتضى الحال ، فيسلك مع من يخاطبه السبيل الذى يلائم إدراكه ، ويمشى معه فى الطريق التى توصله إلى الاعتقاد فى أنه لابد من حشر الأرواح مع أجسام .

وهل هذه الأجسام هى بعينها الموجودة فى الدنيا أو هى أجسام أخرى يخلقها الله مثلها ؟ أما الفلاسفة الذين يقولون بحشر الأرواح فقط ، فان قولهم هذا يصطدم مع نصوص الدين الإسلامى الكثيرة المتواترة ، فانها تدل من غير شك على حشر الأجسام ، غايته أنها لا دلالة فيها قطعاً على أنها هى هذه الأجسام أو أجسام مثلها ، وقد عرّف بعض فلاسفة المسلمين الروح بأنها جوهر مجرد عن المادة ذاتاً لا فعلا ، بمعنى أنها وإن كانت غير مادية فى نفسها ، ولكنها محتاجة إلى المادة من حيث العمل والتصرف ، فلابد لها من مادة تقوم بها ، وهى الأجسام التى تعمل فيها فى الدنيا أو مثلها لتعمل فيها فى الآخرة ، ومع هذا فقد أخطأ ذلك القائل الذى عرف النفس بهذا التعريف ، وتبع الفلاسفة الذين يقولون بحشر الأرواح فقط ، فانه قد ناقض نفسه ، إذ لا معنى لحشرها وحدها ، لا عمل لها ، ولا فائدة منها مادامت مادتها التى تتعلق بها معدومة ، ولا دليل على أن الجسم يعدم ويبعثه الله من العدم ، أو تبقى أجزاؤه فيجمعها الله تعالى ويحشرها ، وهذا المبحث معروف بأن الحشر إما عن عدم ، وإما عن تفريق .

# مبحث عذاب القبر
## وسؤال الملكين

قد وردت الأحاديث الصحيحة بأن الموتى يعذبون فى قبورهم وينعمون بحسب أعمالهم ، كما ورد أنهم يسألون من ملكين ، يقال لأحدهما : منكر ، وللآخر نكير ، عما كانوا عليه من عقيدة ، ولاريب فى أن ذلك ممكن لاوجه لاستبعاده ، فمن ينكره بشبهة أن العقل يجزم بأن الميت لايدرك إلا إذا وجدت فيه الحياة كاملة ، وليس من الممكن تطبيق هذه القاعدة على كل الأموات ، فقد يقطع جسم الميت إربا ولايدفن ، وقد يحرق ويذرى ، فكيف يقال : إن الحياة قد أعيدت له فى هذه الحالة ، مع أن المشاهد غيرها ؟ والجواب سهل هين ، وهو : أنك قد عرفت أن المحققين من المسلمين يقولون : إن الإنسان ليس هو عبارة عن ذلك الجسم فقط ، بل هو جسم وروح ، وأنه لايلزم أن تتعلق الروح بكل أجزاء البدن ، بل يكفى وجود أى جزء منه ، فمعنى كون الميت يعذب ويثاب بعد موته أن روحه المتعلقه ببدنه تكون معذبة أو منعمة ، وليس معنى هذا أنه يحيا حياة نراها لوشئنا ، كلا ، بل هو يكون فى نعيم أو شقاء ، ولكن لا يشعر بذلك أحد من الأحياء ، ألا ترى أن النائم يتلذذ فى نومه ويتألم ، والناس الذين يرونه لايشعرون ؟ فتلك حالة تقرب للإدراك كيف يعذب الموتى فى قبورهم ، أو بعد الموت مطلقاً ، وإن لم يدفنوا ، فالله القادر الذى لايعجزه شىء يعذب روح الميت وينعمها من حيث لايشكر الأحياء .

وبالجملة ، فالعقل لا يحيل عذاب القبر ولاسؤال الملكين ، وقد وردت السنة الصحيحة بذلك ، ودل عليه ظاهر كتاب الله تعالى ، فإنكاره لايصح ، وكذلك كل ماورد به الشرع من الحوض ، والصراط ، والميزان ، وغير ذلك من الأمور السمعية ، فانها ممكنة ، وقد ورد بها الشرع ، فلا معنى لإنكارها اعتماداً على شبه عقلية واهنة .

وقد أشبعنا الكلام عليها فى الجزء الثانى من "كتاب الأخلاق" قسم العقائد ؛ والله تعالى المسئول أن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم ، وأن يتقبل منا . إنه هو السميع العليم .

# الفهرس

تم بعون الله طبع هذا الكتاب فى ٣٠ يناير سنة ١٩٤٥

شركة فن الطباعة
صندوق بوسته ٤ شبرامصر - تليفون ٥٨١٤٩